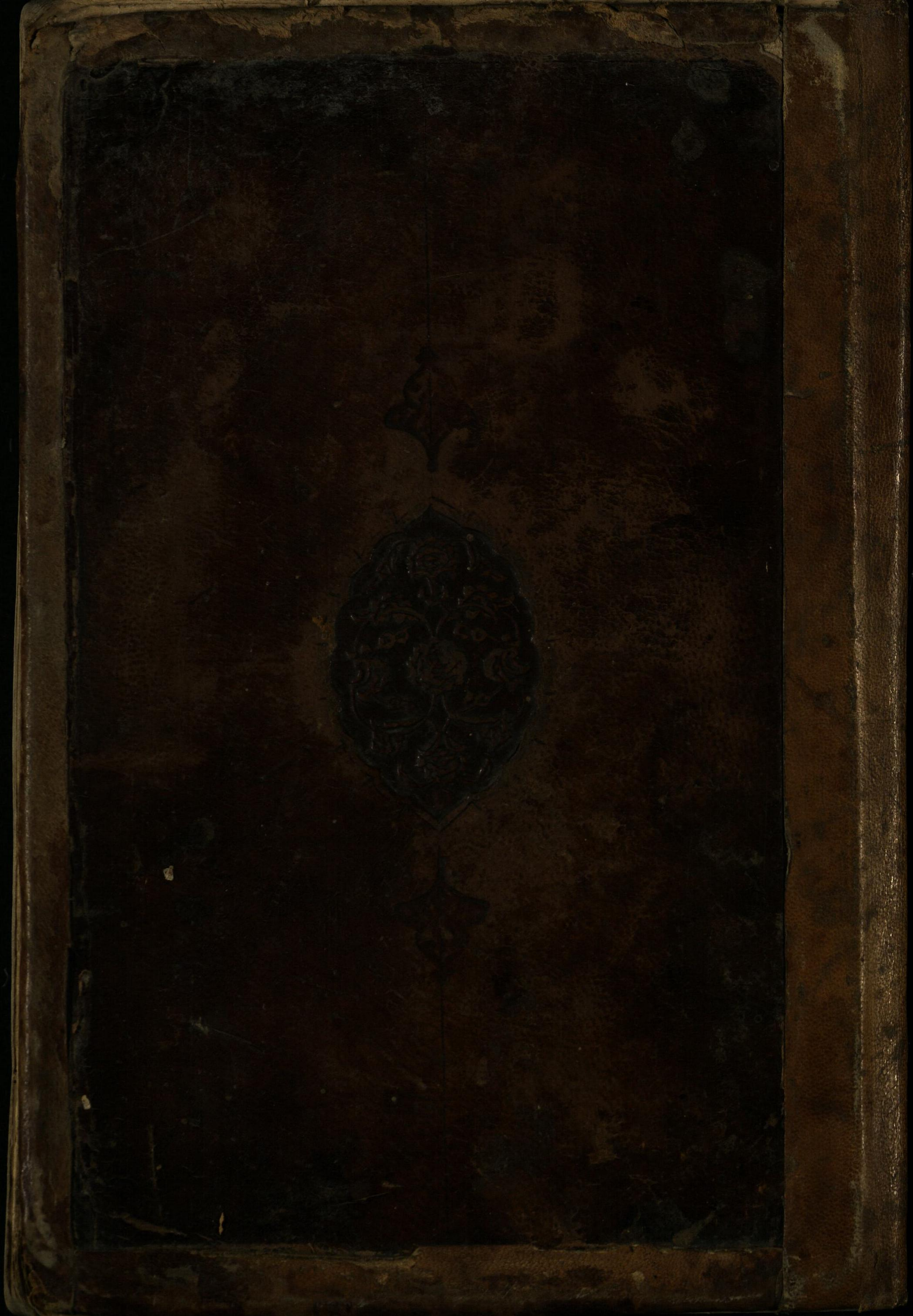




۱۵

ملک الشیخ محمد باقر الجوهری

مرقومهٔ الشیخ احمد الشیخ [illegible]



١٠ اشبان ٤٤

آيات الاحكام شيخ جواد

مالكه الاحقر احمد بن جعفر النحوي عفي عنه بالنبي وآله

كيف قولي في ملكي وانا المملوك
وانا ولد المرحوم سليمان الكشاهي
بالقزويني

قد صار في ملك ... وسلمه
... ١١ ... الحمد ... الاقدس ...
قد ... ١٣٢٦ ... محرم الحرام ... ١٣١٥






بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

الحمد لله الذي انزل الكتاب على عبده بيانا للاحكام وجعل مصدقا للنبوة ومؤيدا للرسالة الى الخاص والعام
فهو النور الساطع برهانه والفرقان اللامع تبيانه والمعجز الباقي على ممر الدهور والاعوام والصلوة
والسلم على المكرم عنده بالعبودية الرسول الامين والنبي المكين المبعوث الى كافة الانام وعلى آله المعصومين
وعترته الطاهرين كنوز العلم وهداة الحق وولاة الذين بحبهم يثاب على الطاعة وتكفر الاثام صلوة
متعاقبة متتالية ما اقبل نهار وادبر ظلام **وبعد** فيقول اقل العباد جواد بن سعد بن جواد
لما كان من اجل النعم واوفر القسم استفادة الاحكام الشرعية من الايات القرانية وقد اعتنى العلماء
بالبحث والاستنباط منها وتكثرت في ذلك مقالاتهم واختلفت استفاداتهم فبعضهم يحمل القران على
ما يريد ويرتكب فيه التاويل البعيد فهولاء لم يجروا على منهاج السداد ولم يسلكوا طريق الرشاد
والذي لازم طريق الحق في ذلك اصحابنا الاماميه رضوان الله عليهم فانهم بينوا جهة الدلالة بما استفادوه
من الائمة الاطهار الذين هم مهبط الوحي ومعدن التنزيل وبما اشتملت عليه من الفاظ البعيد عن
التاويل فهم العاملون بالقران على التحقيق السائرون على جادة الطريق المتمسكون بالثقلين
الذين اخبر النبي صلعم عنهما بعدم الافتراق وبين ان التمسك بهما لاجامع الضلال والشقاق ثم ان

ورعاته ص
عنها ص
عليهم السلم ع

اصحابنا وان بينوا جهة الدلالة في تضاعيف كتبهم الا انه لم يتفق منهم بيان جميع ذلك في كتاب مفرد
بالتدوين ليكون مشتملا على وجوه الدلالة في تضاعيف كتبهم الا انه لم يتفق منهم الايات المتعلقة بالاحكام
الدين فحداني ذلك على ان اجمع كتابا مشتملا على جميع ما يتعلق بكل آية مبينا فيه وجوه الدلالة ولعمري
ان من نظر في كتابي هذا بعين الانصاف وجانب سبيل البغي والاعتساف علم انه عديم النظير وانه
من نايدات العلي القدير وسميته مسالك الافهام الى ايات الاحكام والله اسئل سبيل الرشاد
وان يجعل ذخرا ليوم المعاد ولنذكر قبل الشروع في المقصد مقدمة ما لا بد من معرفته قال الشيخ
الطوسي رضي الله عنه في تفسيره الموسوم بالتبيان واعلم ان الرواية ظاهرة في اخبار اصحابنا بان تفسير القران
لا يجوز الا بالاثر الصحيح عن النبي صلعم او عن الائمة عليهم السلم الذين قولهم حجة كقول النبي صلعم وان القول
فيه بالراي لا يجوز وروت العامة ذلك ايضا عن النبي صلعم انه قال من فسر القران برايه فاصاب الحق
فقد اخطا وكره جماعة من التابعين وفقهاء المدينة القول في القران بالراي كسعيد بن المسيب
وعبيدة السلماني ونافع ومحمد بن القسم وسالم بن عبد الله وغيرهم وروا عن عايشه انها قالت لم يكن
النبي صلعم يفسر القران الا بعد ان ياتي به جبرئيل عم والذي نقول في ذلك انه لا يجوز ان يكون في كلام
الله تعالى وكلام نبيه صلعم تناقض وتضاد وقد قال تعالى انا جعلناه قرانا عربيا وقال بلسان عربي
مبين وقال وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وقال فيه تبيان كل شي وقال وما فرطنا في
الكتاب من شي فكيف يجوز ان يصفه بانه عربي مبين وانه بلسان قومه وانه بيان للناس ولا
يفهم بظاهره شي وهل ذلك الا وصفه باللغز والمعمى الذي لا يفهم المراد به الا بعد تفسيره وذلك
منزه عن القران وقد مدح الله تعالى اقواما على استخراج معاني القران فقال لعلمه الذين يستنبطونه
منهم وقال في قوم يذمهم حيث لم يتدبروا القران ولم يتفكروا في معانيه افلا يتدبرون القران ام على

رضي الله عنهم
وارضاه ع
تتفكروا ع

تلوبها اقفالها وقال النبي صلى الله عليه وآله اني مخلف فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي فبين ان الكتاب حجة كما ان
العترة حجة وكيف يكون حجة ما لا يفهم به شيء وروي عنه صلى الله عليه وآله قال اذا جاءكم عني حديث فاعرضوه على كتاب
الله فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالفه فاضربوا به عرض الحائط وروي مثل ذلك ايضا عن ائمتنا
عليهم السلام وكيف يكون العرض على كتاب الله وهو لا يفهم به شيء وكل ذلك يدل على ان ظاهر هذه
الاخبار متروك والذي نقول ان معاني القرآن على اربعة اقسام احدها ما اختص الله تعالى بالعلم به فلا يجوز
لاحد تكلف القول فيه ولا تعاطي معرفته وذلك قوله تعالى يسألونك عن الساعة ايان مرساها قل
انما علمها عند ربي لا يجليها لوقتها الا هو ومثل قوله ان الله عنده علم الساعة الاية فتعاطي معرفة ما
اختص الله به خطأ وثانيها ما يكون ظاهره مطابقا لمعناه فكل من عرف اللغة التي خوطب بها عرف
معناها مثل قوله ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق ومثل قوله تعالى قل هو الله احد وغير ذلك
وثالثها ما هو مجمل لا ينبئ ظاهره عن المراد به مفصلا مثل قوله اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة وقوله ولله
على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وقوله وآتوا حقه يوم حصاده وقوله وفي اموالهم حق
معلوم وما اشبه ذلك فان تفصيل اعداد الصلوة وعدد ركعاتها وتفصيل مناسك الحج وشروطه
ومقادير النصاب في الزكوة لا يمكن استخراجها الا ببيان النبي صلى الله عليه وآله ووحي من جهة الله تعالى فتكلف القول
في ذلك خطأ ممنوع منه يمكن ان تكون الاخبار متناولة له ورابعها ما كان اللفظ مشتركا بين معنيين
فما زاد عليهما ويمكن ان يكون كل واحد منهما مرادا فانه لا ينبغي ان يقدم احد فيقول ان مراد الله
منه بعض ما يحتمل الا بقول نبي او امام معصوم بل ينبغي ان يقول ان الظاهر يحتمل لامور وكل واحد
يجوز ان يكون مرادا على التفصيل والله اعلم بما اراد ومتى كان اللفظ مشتركا بين شيئين او ما زاد
عليهما ودل الدليل على انه لا يجوز ان يريد الا وجها واحدا جاز ان يقال انه هو المراد ومتى قسمنا هذه

الاقسام

الاقسام يكون قد قبلنا هذه الاخبار ولم نردها على وجه يوحش نقلتها والمتمسكين بها ولا منعنا بذلك من
الكلام في تأويل الآي جملة ولا ينبغي لاحد ان ينظر في تفسير آية لا ينبئ ظاهرها عن المراد مفصلا ان يقلد احدا
من المفسرين الا ان يكون التأويل مجمعا عليه فيجب اتباعه لمكان الاجماع لان من المفسرين من حمدت
طرائقه ومدحت مذاهبه كابن عباس والحسن وقتادة وغيرهم ومنهم من ذمت مذاهبهم كابي
صالح والسدي والكلبي وغيرهم هذا في الطبقة الاولى فاما المتأخرون فكل واحد منهم نصر مذهبه
وتأول على ما يطابق اصله فلا يجوز لاحد ان يقلد احدا منهم بل ينبغي ان يرجع الى الادلة الصحيحة اما العقلية
او الشرعية من اجماع عليه او نقل متواتر به عمن يجب اتباع قوله ولا يقبل في ذلك خبر واحد وخاصة اذا
كان مما طريقه العلم ومتى كان التأويل مما يحتاج الى شاهد من اللغة فلا يقبل من الشاهد الا ما كان
معلوما بين اهل اللغة شائعا فيما بينهم فاما ما طريقه الآحاد من الابيات الشاذة فانه لا يقطع
بذلك ولا يجعل شاهدا على كتاب الله وينبغي ان يتوقف فيه ويذكر ما يحتمل ولا يقطع على المراد منه
بعينه فانه متى قطع على المراد كان مخطئا وان اصاب الحق كما روي عنه صلى الله عليه وآله لانه قال ذلك تخمينا وحدسا
ولم يصدر ذلك عن حجة قاطعة وذلك باطل بالاتفاق انتهى ويستفاد من آخره ان القول فيما يدرك
من القرآن بقواعد العربية تخمينا وتشهيا خطأ ايضا وان اصاب وقد اشار اليه السيد الشريف
ايضا في حاشية الكشاف عند بيان معنى علم التفسير قال وينقسم الى تفسير وهو ما لا يمكن ادراكه
الا بالنقل كاسباب النزول والقصص فهو ما يتعلق بالرواية والى تأويل وهو ما يمكن ادراكه
بقواعد العربية فهو ما يتعلق بالدراية فالقول في الاول بلا نقل خطأ وكذا القول في الثاني بمجرد
التشهي وان اصاب فيهما هذا وقد يظهر من كلام الشيخ ره ان اللفظ اذا احتمل وجوها ولم يكن
المتقدمون لا وجها واحدا منها لم يجز ان يحمل الآية عليه من تأخر عنهم والظاهر انه وقد نفاه السيد

منه

منه

النادرة

التحديث

المرتضى في الذريعة قال الذي يوضح عما ذكرناه اذا تاولنا قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة على ان المراد بها الانتظار لا الروية وفرضنا انه لم ينقل عن المتقدمين الا هذا الوجه دون غيره جاز للمتاخرين ان يزيد على هذا التاويل ويذهب الى ان المراد انهم ينظرون الى نعم الله لان الغرض في التاويلين جميعا انما هو ابطال ان يكون الله تعالى في نفسه مرئيا والتاويلات معا مشتركان في دفع ذلك وقد قام كل واحد مقام صاحبه في الغرض المقصود وجرت التاويلات مجرى الادلة في انه يغني بعضها عن بعض ثم قال وقد خالف في هذا المذاهب انتهى وهو جيد غير ان مراده بالمذاهب بعضها فان المخالف في ذلك بعض العامة واما اكثرهم فمعترفون بان استنباط المعاني على قوانين اللغة مما لا قصور فيه بل يعدونه فضلا وكمالا كما يعلم من تتبع كلامهم ولو حمل كلامه على ان المراد بالحكم عدم الروية لتم ما قلناه ايضا اذ ليس المخالف في ذلك الجميع فتامل ونحن الان شارعون في المقصود مستمدون من الواحد المعبود

كتاب الطهارة

وفيه ايات الاولى يا ايها الذين امنوا تخصيص المومنين بالخطاب لانهم هم المنتفعون بها المتهيئون للامتثال بها كما وقع ذلك في اكثر الاحكام والا فالكفار عندنا مخاطبون بالفروع كما ثبت في محله اذا قمتم الى الصلوة اذا اردتم القيام اليها من باب اطلاق الملزوم على اللازم او المسبب على السبب فان فعل المختار يلزمه الارادة ويتسبب عنها نحو فاذا قرات القران فاستعذ وليس المراد القيام حقيقة والا لزم تاخير الوضوء عن الصلوة وهو باطل بالاجماع وايضا لو غسل الاعضاء ثم صلى مضطجعا او قاعدا حال العذر خرج عن العهدة بالاجماع والفائدة في التعبير عن الارادة بالفعل التنبيه على ان من اراد العبادة ينبغي ان يبادر اليها بحيث لا يتخلف الفعل عن ارادتها او اذا قصدتم الصلوة لان التوجه الى الشيء والقيام اليه قصد له او اذا قمتم قياما منتهيا الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم باجراء الماء عليها حتى يسيل

سواء

سواء كان ذلك بصب الماء على العضو او بغمسه فيه كما هو الظاهر من معناه فعلى هذا لو توقف جريانه على تخليل ما يمنع وصول الماء الى العضو بدونه وجب لوجوب ما يتوقف عليه الواجب اما وجوب الدلك فغير ظاهر لعدم دخوله في الغسل واوجبه بعض اصحابنا لدليل من خارج دل عليه ولا دلالة فيه مع ان العدم كاد ان يكون اجماعا وظاهر الاية وجوب الوضوء على كل قائم الى الصلوة وان لم يكن محدثا لظهور اذا في العموم عرفا وان لم يكن لغة ولان الظاهر ان القيام اليها علة فيثبت الحكم مع ثبوتها كما حقق في الاصول والاجماع على خلافه وفي الاخبار المتظافرة من الجانبين دلالة عليه ولعل ذلك هو الموجب لتخصيصها بالمحدث لا ما قيل ان ذلك كان في بدو الاسلام ثم نسخ واختص بالمحدث لما اشتهر عنه انه قال المائدة اخر القران نزولا فاحلوا حلالها وحرموا حرامها مع ان في تصحيح النسخ تاملا بل هو الى التخصيص اقرب الا ان يراد نسخ الوجوب عن المتطهرين الظاهر من عموم الاية فعمومه بالنسبة اليهم منسوخ لا مخصوص فتامل واحتمل في الكشاف ان يكون الامر للندب والظاهر ان ذلك على تقدير كون الامر للمتطهرين اذ الوجوب بالنسبة الى المحدثين مما لا ريب فيه اما كون الامر شاملا للفريقين للمحدثين على وجه الوجوب وللمتطهرين على وجه الندب فقد منع منه في الكشاف نظرا الى ان تناول الكلمة لمعنيين مختلفين من باب الالغاز والتعمية ولو قيل ان استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي مجازا والمجاز لا يكون الغازا ولا تعمية لقلنا بعد تسليم صحة ذلك فانما هو لقرينة اذ المجاز لا بد فيه من القرينة ولا قرينة على ذلك التقدير وليس المراد بالالغاز سوى ذلك والوجه ما حد من المواجهة وهو اسم للعضو المعلوم وتحديده غير ظاهر من الاية بل في الاخبار دلالة عليه روى زرارة في الصحيح عن ابي جعفر عليه السلام قلت له اخبرني عن حد الوجه الذي ينبغي ان يوضا الذي قال الله عز وجل فقال الوجه الذي امر الله عز وجل بغسله الذي لا ينبغي لاحد ان يزيد عليه ولا ينقص منه ان زاد عليه لم يوجر

وان نقص منه ثم ما دارت عليه الوسطى والابهام من قصاص شعر الراس الى الذقن وما جرت عليه الاصبعان
مستديرا فهو من الوجه وما سوى ذلك فليس من الوجه فقالا ومقتضاهما ان طول الوجه من شعر
الراس الى الذقن وعرضه ما دارت عليه الاصبعان وقد يستفاد من عدم وجوب غسل العذار
وهو الشعر النابت على العظم الناتي الذي يتصل اعلاه بالصدغ مع ان الاصبعين لا يصلان اليه
غالبا وقد صرح العلامة في المنتهى بعدم استحباب غسله بل بالجواز اذا اعتقده ويظهر من ذلك
عدم وجوب غسل البياض الذي بين العذار والاذن بطريق اولى وقد وافقنا على عدم وجوب
غسله ابو يوسف من العامة واوجب غسله ابو حنيفة والشافعي نظرا الى انه من الوجه فيجب غسله
ويدفعه ما ذكرناه اما العارض وهو الشعر المنحط عن القدر المحاذي للاذن فقد قطع جماعة
بوجوب غسله واخرون بعدمه ويمكن القول بوجوب بعضه وهو ما نالته التحديد المذكور
دون ما خرج عنه اما مواضع التحذيف فالظاهر وجوب غسلها وتمام ما يتعلق بذلك يعلم من الفروع
ومقتضى اطلاق الغسل جواز غسل الوجه من اعلاه واسفله وهو قول العامة واليه ذهب
بعض اصحابنا نظرا الى ان الامر بالكلي يقتضي الخروج عن العهدة بفعل اي جزئي كان من جزئياته
واعتبر الباقون وجوب البداءة من الاعلى اما لانه الفرد المتعارف في الغسل فينصرف الاطلاق
اليه دون ما عداه واما لدلالة الاخبار على تعيينه وعدم الخروج عن العهدة بدونه وفي
كلا الوجهين بحث وقد استفاد بعض علمائنا من الاية وجوب النية في الوضوء نظرا الى ان
المراد الغسل لاجل الصلوة اذ هو المفهوم عرفا من قولك اذا لقيت الامير فخذ اهبتك واذا
لقيت الاسد فخذ سلاحك اي لاجل لقائهما ولا معنى لفعله لاجل الصلوة الا ارادة استباحتها
وهو المعني بالنية وفيه نظر اذ لا تتم ارادة ذلك عرفا وانما المفهوم منه انك لا تلق الاسد بلا سلاح

يقال له الصدغ من الوجه م

المنحط م

ولا

٥

ولا تقوموا الى الصلوة الا متطهرين ومن ثم لو كان متطهرا كفاه في امتثال الامر ولو كان المطلوب
ايقاعه لاجله لم يكف وبالجملة فدلالة الاية على وجوب النية غير ظاهرة وان كانت الدلالة معلومة من
من محل اخر وانكر ابو حنيفة شرطية النية في الوضوء نظرا الى انها غير مذكورة في الاية والزيادة على النص
نسخ ونسخ القران بخبر الواحد غير جايز والشافعي جعلها شرطا نظرا الى ان الوضوء مامور به وكل ما امر
به يجب ان يكون منويا لقوله وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والاخلاص النية الخالصة
على ان كون مثل ذلك زيادة على النص غير ظاهر فتامل وايديكم الى المرافق جمع مرفق بكسر اوله وفتح
ثالثه او العكس مجمع عظمي العضد والذراع سمي به لانه يرتفق به في الاتكاء ونحوه ولا دلالة في
الاية على ادخاله في غسل اليد فان الغاية قد تدخل في الحكم تارة وقد تخرج اخرى كقوله حفظت
القران من اوله الى اخره وقوله وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة ودعوى دخول الغاية
اذا لم يتميز عن المغيا بمفصل محسوس موقوفة على الثبوت وغاية ما يقتضيه عدم التميز ادخاله
احتياطا وليس الكلام فيه وكون الى بمعنى مع احيانا نحو ويزدكم قوة الى قوتكم انما يجدي لو ثبت كونها هنا
كذلك وهو غير ثابت ونحن انما استفدنا وجوب غسل المرافق مع اليد من بيان ائمتنا صلوات الله
عليهم قولا وفعلا وقد اطبق جماهير الامة على دخولها في الغسل وانما خالف في ذلك جماعة من العامة
لا اعتداد بهم ولا بخلافهم هذا وكون الى لانتهاء الغاية لا يقتضي تعين الابتداء من الاصابع كما
اختاره جماعة من العامة لان اليد لما كانت تطلق على ما تحت الزند وما تحت المرفق وما
تحت المنكب اقتضى الحال بيان حد المغسول منها ويكون التحديد فيها للمغسول لا للغسل فهو بمثابة
ان تقول لغلامك اخضب يدك الى المرفق وللصيقل اصقل سيفي الى القبضة في ان المراد تحديد
المصقول لا نهاية الصقل حتى لو ابتدا من القبضة لم يكن ممتثلا فعلى هذا الاية صالحة لكل من

دخولها م

الوجهين والامتثال بها متحقق على كل من التقديرين ومن ثم ذهب بعض اصحابنا الى ذلك ومن اوجب
الابتداء من المرفق فانما استفاده من دليل خارج عن الاية وهو الاخبار الواردة عن الائمة
الاطهار عليهم السلام ولتفصيل البحث مقام غير هذا وامسحوا برؤسكم المسح ان تبل المحل بالماء من غير
ان يسيل والباء للتبعيض ومجيئها له في اللغة العربية مما اعترف به محققوا النحاة والمفسرين صح
الاصمعي بانها في قوله تعالى عينا يشرب بها عباد الله للتبعيض ووافقه في ذلك جماعة ومن انكر
مجيئها فيه فلا عبرة بقوله لانها كالشهادة على النفي وهي غير مسموعة في مقابلة الشهادة على الثبوت
ومما يدل على كونها للتبعيض هنا صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام حيث قال انها ان المسح ببعض
الراس لمكان الباء الحديث وقيل انها مزيدة والمراد امسحوا رؤسكم والراس حقيقة في الجميع فتناوله
الحكم المعلق عليه وبهذا اخذ مالك فاوجب الاستيعاب وفيه نظر للفرق الظاهر بين قولك
مسحت براس اليتيم ومسحت راسه حيث ان الاول في تقدير الصقوا المسح برؤسكم وهو لا يقتضي
استيعابا بخلاف الثاني اذ هو بمثابة اغسلوا وجوهكم وقد اختلف العلماء في البعض الذي يجب
مسحه فالذي يذهب اليه اصحابنا ما يصدق عليه الاسم قليلا كان او كثيرا واليه يذهب الشافعي
ايضا غير ان اصحابنا يخصونه بمسح البعض من مقدم الراس لروايات واردة عن ائمة الهدى عليهم السلام
دالة على ذلك واوجب الحنفية مسح ربع الراس لما روي عنه انه مسح على ناصيته وهو قريب
من الربع والرواية غير معلومة الصحة ولو سلم لامكن ان يكون ذلك لكونه احد الافراد الواجبة
لا لتعينه وكيف كان فمقتضى المسح ايصال اليد الى البشرة نفسها فلو مسح على العمامة لم يجزه عند
اكثر العلماء واجاز بعض العامة المسح عليها لما روي عنه انه مسح على العمامة واجيب بانه لعله مسح الفرض
على الراس واتم البقية على العمامة هذا وليس في الاية اشعار بوجوب كون المسح ببقية بلل الوضوء

بل ظاهرها الاطلاق فيه وفي المسح بالماء الجديد ومن ثم ذهب جماعة الى ذلك واختاره بعض علمائنا
فجوزه الامين ومن عين كونه ببقية البلل فقد استفاده من النصوص المعتبرة الاسناد الدالة عليه وهو
يوجب تقييد اطلاق الاية ولا ينافي ذلك ورود بعض الاخبار بجواز المسح بالماء الجديد لان ذلك
محمول على التقية او الضرورة كما يعلم من محله واما تقدير المسح بثلث اصابع كما هو مختار المرتضى و
جماعة من الاصحاب فلا دليل عليه بل اطلاق الاية يدفعه ويزيده توضيحا ما في صحيحة الاخوين عن الباقر ع
قال فاذا مسحت بشيء من راسك او بشيء من قدميك ما بين كعبيك الى اطراف الاصابع فقد اجزاك وظ
ان الشيء يتناول ما هو اقل من ذلك وارجلكم الى الكعبين قرا حمزة وابن كثير وابو عمرو وابو بكر
عن عاصم بجر الارجل وقرا الكسائي ونافع وابن عامر وحفص عن عاصم بنصبها وقد اختلفت الامة
في حكمها فاصحابنا الامامية وجماعة من العامة على ان حكمها المسح وهو المستفاد من ظاهر الاية اما على
تقدير الجر فظاهر لانه عطف على الرؤس الممسوحة فيلحقه حكمها واما على تقدير النصب فلانها معطوفة
على محل الرؤس لكونه اقرب والعطف على المحل شايع في كلام العرب وشواهده اكثر من ان تحصى و
عليه جرى قول الشاعر فلسنا بالجبال ولا الحديدا ونحو ما استدل صاحب ف بقراءة النصب على ان
الارجل مغسولة عطفا على الوجوه والايدي بالسنة الشايعة وعمل الصحابة وقول اكثر الائمة والتحديد
اذ المسح لم يحد ففي كل من ذلك نظر اما عطفها على الوجوه فبعيد جدا لا يقع مثله في كلام آحاد الناس
فكيف بالقران العزيز الذي هو قران عربي غير ذي عوج وذلك لان الجملة المامور فيها بالغسل قد انقضت
وتم حكمها ظاهرا بالامر بالمسح في الجملة الثانية ولا يجوز بعد انقطاع حكم الجملة الاولى ان يعطف عليها
فهل ذلك الا مثل قول القائل ضربت زيدا وعمرا واكرمت خالدا وبكرا بجعل بكر معطوفا على زيد
لقصد الاعلام بانه مضروب لا مكرم ولا يخفى ان ذلك في غاية الاستهجان عند اهل اللسان لغة

ينفر عند طباعهم وتشمئز عند اسماعهم فكيف يخرج اليه ويحمل القران المجيد عليه واضعف من ذلك حكم بعضهم
باضمار عامل ناصب للارجل سوى الفعلين المذكورين في الاية فانما التقدير خلاف الاصل ضعيف
في الكلام ولو جاز في كتاب الله على ضعفه وبعده في سائر الكلام فانما هو اذا استحال حمله على ظاهره
وانسد الطريق الا اليه وانتفاء المذكور عنه وقد عرفت انتفاءه عن ذلك ثم تاييده بالسنة يتابعه
وعمل الصحابة بعد من ذلك فان من الصحابة عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وانس وجمع كثير
منهم مسحوا على ارجلهم في الوضوء بل انكروا على من غسلها وروايات اهل البيت عليهم السلام الذين هم مهبط الوحي
ومعدن التنزيل متواترة بالمسح وهم اعرف بشرع جدهم من الاجانب وليس وجوب التحديد في
المغسول دليل الحكم فانه بل هو نفاه لانه على ما نذهب اليه اقرب لحصول التعادل بين المغسولين
والممسوحين في كون الاول منهما غير محدود والثاني محدودا معطوفة على الوجوه المغسولة لكنها
جرت بالجوار فانه ونظيره كثير في القران والشعر كقوله تعالى عذاب يوم اليم بالجر على الجوار مع كونه
صفة العذاب وحور عين بالجر في قراءة حمزة والكسائي فانه على الجوار اذ هو معطوف على ولدان
مخلدون لا على اكواب واباريق كما سيجيء وقولهم جحر ضب خرب وللنحاة باب واسع في ذلك ويرده
ان جر الجوار ضعيف جدا حتى ان اكثر اهل العربية انكروه ومن ثم لم يذكره صاحب تخفيف
قراءة الجر ومن جوزه فقد اعتبر فيه شرطين الاول عدم تاديته الى الالتباس على السامع كما في الامثلة
المذكورة فان الالم انما هو للعذاب والخرب للجحر ونحو ذلك والثاني ان لا يكون معه حرف العطف
والشرطان فيما نحن فيه مفقودان اما الاول فلان الالتباس حكم الارجل بسبب تكافئ احتمال الجر بالجوار
المقتضي للغسل وبالعطف على الاقرب المقتضي للمسح واما الثاني فظاهر ولو قيل ان وحور عين مجرور
بالجوار على ما عرفت مع وجود حرف العطف وليست معطوفة على اكواب واباريق اذ ليس المعنى ان

الولدان

الولدان يطوفون عليهم بالحور بل على ولدان لانهن طايفات بانفسهن وقد جاء ايضا في قول الشاعر
فهل انت ان ماتت اتانك راحل الى ال بسطام بن قيس فخاطب بعطف خاطب على راحل وجره بجوار قيس
فلا يتم ما ذكرتم لقلنا الحكم بكون الجر في وحور عين بالجوار بعيد جدا وانما جره بالعطف على جنات
اي هم في جنات ومصاحبة حور عين او على اكواب اما لان معنى يطوف عليهم ولدان مخلدون
باكواب ينعمون باكواب كما في ف وغيره او لانه يطاف بالحور انفسها عليهم مثل ما يجاء بسراري الملوك
اليهم على ما قاله الكواشي وغيره ودعوى كونهن طايفات بانفسهن لا مطافا بهن لم يثبت
بها رواية ولا تشهد لها دراية واما البيت فبعد تسليم كونه من قصيدة مجرورة القوافي لا نم
كون لفظ خاطب فيه اسم فاعل فيجوز ان يكون فعل امر اي فخاطب واجب عن سؤالي سلمنا
كونها اسم فاعل لكن نمنع كونها مجرورة اعرابا فيجوز ان تكون فعل الجر فوع وان من نقلها صحيحا
انها كذلك والاقوا في شعر العرب العرباء كثير حتى قال ان توجد لهم قصيدة سالمة عنه صرح بذلك
كثير من العلماء سلمنا كونها مجرورة بالجوار لكن لا يلزم من وقوع جر الجوار مع العطف في الشعر
جوازه في غيره اذ يجوز في الشعر لضرورة الوزن والقافية ما لا يجوز في غيره فلا يقاس عليه وقد احتج
صاحب ف قراءة الجر بان المراد غسلها الحقيقة وعطفها على الرؤوس الممسوحة لا لتمسح بل لينبه على
وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها لكونها مظنة للاسراف المذموم المنهي عنه ولا يخفى ما فيه من
التعسف البعيد والتمحل الشديد فان كل واحدة من اللفظتين في اللغة والشرع لمعنى مخالف
للاخر وقد فرق تع بين الاعضاء المغسولة والممسوحة فكيف يكون معنى الغسل والمسح واحدا على
انا نقول لمن ذا الذي قال انه يجب الاقتصاد في غسل الرجلين من غير سرف ومتى ينتقل الخاطب
بعد عطفها على الرؤوس الممسوحة وجعلها معمولة لفعل المسح الى ان المراد غسلها غسلا يسيرا مشابها

للمسح والعجب انه في اول الاية لم يحمل الامر على الوجوب والندب تحرزا عن الالغاز والتعمية ولا يخفى انه انما
فيما ذكره هنا اشد واكثر كلامه كالمتناقض وقد ينقل عن الاخفش انه قال الارجل معطوف على
الرؤس في اللفظ مقطوع عنه في المعنى كقوله علفتها تبنا وماء باردا والمعنى وسقيتها ماء باردا و
لا يخفى انه تقدير مخالف للاصل من غير موجب فتامل **تنبيه** ظاهر وجل وعلا المكلفين بغسل
الوضوء يقتضي مباشرة المكلف افعال الوضوء بنفسه اذ الظاهر من الامر بفعل ارادة قيام الفاعل
به على الخصوص فان الاسناد على الحقيقة والمجاز خلاف الظاهر يتوقف على القرينة الصارفة وهي هنا
غير معلومة فعلى هذا لا يجوز التولية في الوضوء ولا المشاركة في فعله وهو مذهب علمائنا الا من
شذ وجوزهما العامة ولا اية حجة عليهم اما استفادة الترتيب بين اعضاء الوضوء منها
و الموالاة بينها فغير معلومة ومما استدل به بعض علمائنا من جهة دلالة الفاء على تعقيب غسل الوجه
للقيام الى الصلوة ومتى ثبت وجوب تقديم غسل الوجه ثبت الترتيب في الباقي لعدم القائل
بالفصل بعيد فان المفيدة للتعقيب هي العاطفة لا الجزائية ولو سلم فانما يفيد تعقيب القيام الى الصلوة
بالافعال المذكورة كانه قال اذا قمتم الى الصلوة فتوضأوا ولا دلالة في مثله على الترتيب الا ان يدعى
ان الواو للترتيب ومعه لا حاجة الى التمسك بالفاء وحاول بعضهم استفادته من الاية بوجه اخر
حاصله انه قد تقرر في العربية ان العامل في المتعاطفين واحد وهو هنا فعل الغسل المعنى بالمرفقين
فليس بعد غسلهما غسل والوجه مغسول فيكون غسله قبلهما ولا يجوز ان يتقدما غسلوا ليكون كلمة
الى غاية له وحده لما عرفت من اتحاد العامل فيهما وكذا نقول في فعل المسح الواقع على الراس والرجلين
ويفيد ذلك تقدم مقدمة سلمنا لكن لا دلالة فيها على تقديم اليد اليمنى على اليسرى بل ولا تقديم
المغسولات على الممسوحات بل ولا على تقديم الوجه على اليدين اذ يتحقق ما ذكره بتوسط الوجه بينهما

وكذا

اثناء

٨

وكذا لو وسط مسح الراس بين مسح الرجلين على انا قد ذكرنا سابقا ان الى لانتهاء المغسول لا الغسل و
هذا مناف له في الجملة بل غير منطبق على ما يذهب اليه الاكثر من وجوب الابتداء بالمرفق فلا يصح ما ليه
وبالجملة استفادة الترتيب من الاية بعيد نعم ثبت وجوبه عندنا بدليل من خارج كاجماعنا ونقل
اخبارنا به ثم ان تخصيص بعض الافعال بالغسل وبعضها بالمسح ظاهر في عدم اجزاء احدهما عن الاخر لان
التفصيل قاطع للشركة فعلى هذا يشترط في صحة المسح عدم تحقق اقل مسمى الغسل ولا صدق الغسل فلا
يجزي عن المسح واجيب بان المقابلة جاز ان تكون باعتبار القصد والنية فلا يضر خلافه او باعتبار
عدم جواز المسح في المغسول كذا قيل وفيه نظر او باعتبار عدم جواز بعض افراد الغسل في الممسوح كالغسل
المشتمل على الدلك ونحوه ويدل على ذلك صدق اسم المسح في صورة تحقق اقل الغسل لغة وعرفا و
السكوت عن مثله في الاخبار الواردة باطلاق المسح بالبلة الباقية من غير استفصال لكونها قليلة
غير جارية او لا وكذا الاخبار الدالة على بيان وضوء رسول الله صلعم مع ان الغالب الجريان لانفك
عن اليد بعد الفراغ من غسل العضو ولم ينقل في شيء من الاخبار انهم عليهم السلم جففوا الرطوبة
الزائدة عن ايديهم ثم مسحوا بعد ذلك ولا تعرضوا لبيانه مع انه مما تعم به البلوى ولو كان مثله
مرادا ولم يبين لكان اغراء وتاخيرا للبيان عن وقت الحاجة وهو نعم الدليل على اجزائه فتامل
والاحتياط واضح وان كنتم جنبا فاطهروا يحتمل عطفه على جملة الشرط الواقعة في صدر الاية فلا
يكون مندرجا تحت القيام الى الصلوة ويكون الكلام في قوة يا ايها الذين امنوا ان كنتم جنبا فاطهروا
بالاغتسال وعلى هذا ففيها دلالة على وجوب الغسل لنفسه بمجرد حصول سببه وان لم يجب مشروط بها
ويكون الفرق بين الوضوء والغسل من حيث وجوب الاول بوجوب القيام الى الصلوة دون الثاني
ظاهرا من الاية ويؤيد هذا قولهم عليهم السلم اذا التقى الختانان وجب الغسل وقول الباقر عليه السلم

يصدق ح

اتهم ح

اذا ادخله فقد وجب الغسل والمهر والرجم وامثال ذلك واطلاق الوجوب شامل للمشغول الذمة بمشروط
بالطهارة وغيره ولان وجوب الرجم والمهر يعم الاوقات فيكون الغسل كذلك ليجري الكلام على نسق
واحد والى هنا ذهب بعض علمائنا ويحتمل عطفه على جزاء الشرط الاول ويكون الكلام في قوة اذا قمتم
الى الصلوة فان كنتم محدثين فتوضؤا وان كنتم جنبا فاغتسلوا فيكون الغسل بمثابة الوضوء في اعتبار
وجوبه بوجوب مشروطه ويؤيده جريان الكلام على وتيرة واحدة اذ صدر الاية اقتضى الوجوب
لغيره وعجزها كذلك اجماعا فناسب كون الوسط كذلك والا لم تتناسب المتعاطفات في الاية وفي
الاخبار دلالة على ذلك ايضا وقد يرجح هذا بذهاب الاكثر اليه وان الاخبار السابقة مقيدة بوجوب المشروط
كما هو في غيرها اذ المطلق يحمل على المقيد ويتفرع على الخلاف نية الوجوب مع خلو الذمة عن مشروط
بالطهارة وعدمها وحكمه انه لا يتضيق الا بتضيق وقت المشروط بها او بظن الموت في جزء من الوقت
فيجب عليه الاتيان به قبله ولو تركه عصى والمراد بالتطهر المتعلق بجميع البدن لانه تعالى امر بالتطهير
على الاطلاق غير معين ببعض مخصوص فاقتضى ذلك تطهير الجميع وكيفيته وتفاصيله وما يتعلق
به من الاحكام يعلم من كتب الفروع وان كنتم مرضى الظاهر انه عطف على محذوف والكلام في قوة اذا
قمتم الى الصلوة وكنتم صحاحا حاضرين قادرين على استعمال الماء فان كنتم محدثين بغير الجنابة فتوضؤا
او جنبا فاطهروا وان كنتم مرضى مرضا يضركم معه استعمال الماء او يوجب العجز عن السعي اليه او
عن استعماله والاية وان كانت مطلقة في المرض الا انها مقيدة بذلك للدليل او على سفر اي
مسافرين كان الغالب في السفر عدم الماء او جاء احد منكم من الغائط وهو كناية عن الحدث
الاصغر الخارج من احد السبيلين اذ الغائط المكان المنخفض من الارض وكانوا يقصدون للحدث
مكانا منخفضا يغيب فيه اشخاصهم عن الرائين فكني به عن الحدث او لامستم النساء كناية عن الحدث

المنخفض لـ

الاكبر اذ المراد جماعهن كما هو المنقول عن ائمة الهدى صلوات الله عليهم ويؤيده قوله تعالى وان طلقتموهن
من قبل ان تمسوهن والمراد الجماع والملامسة واللمس واحد كما قاله اهل اللغة وقد نقل الخاص والعام
عن ابن عباس انه قال ان الله حيي كريم يعبر عن مباشرة النساء بملامستهن والى هذا يذهب ابو
حنيفة ايضا وقال الشافعي ان المراد مطلق اللمس لغير محرم وخصه مالك بما كان عن شهوة
وهما بعيدان فلم تجدوا ماء عطف على وان كنتم وهو متعلق الجزاء الذي هو الامر بالتيمم عند عدم
الماء بالاحوال الاربع وان المرضى اذا عدموا الماء لضعف حركتهم وعجزهم عن الوصول اليه
ففرضهم التيمم وكذلك كل المسافرون اذا عدموه لبعده وكذا المحدثون اصغر او اكبر اذا لم يجدوه لبعض
اسبابه ويكون المراد بعدم وجدان الماء عدم التمكن من استعماله وان كان موجودا اذ الممنوع
عنه كفاقده فهو غير موجود بالنسبة اليه ومن هنا يظهر ان ما ذهب اليه الشيخ رحمه الله في من انه اذا
اشتبه الاناء النجس وجب اهراقهما والتيمم نظرا الى انه بعد الاهراق فاقد للماء فلا يباح له التيمم
لاشتراطه بعدم الوجدان بعيد فان وجوب التيمم منوط بعدم التمكن من استعماله ولا شك ان
منع الشرع عن الاستعمال اقوى الموانع وربما استند الشيخ ره في ذلك الى ظاهر روايتي سماعة وعمار عن الصادق
عليه السلم الدالتين على وجوب الاهراق والتيمم ويرده بعد تسليم سندهما ان الامر بالاهراق يحتمل
ان يكون كناية عن تجنب استعمالهما للطهارة والكناية بالاهراق عن التجنب واقع لان المراد عدم الاهراق
فان الماء قد يتعلق به غرض اخر كسقي الدواب والشرب مع الضرورة ونحو ذلك ويحتمل كون او
في قوله او جاء احد بمعنى الواو والمعنى ان كنتم مرضى او مسافرين وجاء احدكم من الحدث الاصغر
او الاكبر ويرجح الاول باشتماله على حكم الحاضر العادم للماء فان فرضه التيمم لما عرفت بخلاف الثاني
لخلوه عن حكمه لكن هذا يؤيد قول السيد المرتضى ره بوجوب اعادة الصلوة على الحاضر المتيمم

لنجاستهما ع

او تيمم ع

لفقد الماء نظرا الى ظ الاية المشتمل على ذكر السفر وهو بعيد لان حمل الكلام على خلاف الظ يحتاج الى قرينة
وكون او بمعنى الواو كذلك غير ظ والمستفاد من الايتان المسوغ للتيمم عدم الماء وذكر السفر في الاية
ليس بيانا للاشتراط في الجواز كيف والمذكور فيهما السفر والمرض والحدث فكما يجوز التيمم في السفر
لا بشرط المرض كذا يجوز مع الحدث لا بشرط السفر والمرض فان العطف ينافي الاشتراط على ان ذكر
السفر في الاية خرج مخرج الاغلب فان الاغلب ان عدم وجدان الماء يكون في السفر دون الحضر
فذكره لا يوجب تقييدا كما ثبت في محله ولانه ان كان مامورا بالتيمم ثم الصلوة فقد امتثل الامر
وخرج عن العهدة والا لم يجب عليه التيمم والصلوة فالقول بوجوب التيمم والصلوة ثم الاعادة
مع وجدان الماء لا وجه له ثم ان الظ من الكلام عدم وجدان ما يكفي للطهارة التي هو مخاطب
بها للصلوة فلو وجد ما يكفي بعض اعضائه كان بمنزلة العادم ففرضه التيمم وخالف هنا بعض
العامة فاوجب استعمال ذلك الماء في بعض الاعضاء والتيمم للباقي وهو ضعيف ويؤيد ما قلناه
قوله تع في كفارة اليمين فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام وقد حكم الجميع بانه لو وجد اطعام اقل من
من العشرة انتقل فرضه الى الصوم وهذا بخلاف ما لو وجب على المكلف طهارتان ووجد من
الماء ما يكفي لاحدهما فانه يستعمله ويتيمم عن الاخرى لكون كل منهما منفصلة عن الاخرى فتيمموا
صعيدا طيبا فتعمدوا واقصدوا شيئا من الصعيد طاهرا وقد اختلف كلام اهل اللغة في الصعيد
ففي الصحاح انه التراب ونقله ابن دريد في الجمهرة عن ابي عبيدة ونقل في ق عن الزجاج انه
وجه الارض ترابا كان او غيره وان كان صخرا لا تراب عليه وقريب منه نقله الجوهري عن ثعلب
ومن هنا نشا الاختلاف في جواز التيمم على الحجر مع وجود التراب فالاكثر من اصحابنا على الجواز
نظرا الى انه من الصعيد ويؤيده ظ قوله تع صعيدا زلقا فالمراد الصخر الاملس وعلم انهم في

ذلك

ذلك ابو حنيفة واصحابه وذهب اخرون منهم الى عدم الجواز نظرا الى عدم دخوله في اسم الصعيد والى
هذا مذهب الشافعية وقد يرجح بقوله فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه اي من بعضه كما هو مقتضى
من التبعيضية وظ ان هذا لا يتاتى في الصخر الذي لا تراب عليه وقول الاولين ان من لابتداء
الغاية بعيد بل ادعى صاحب الكشاف انه لا يفهم احد من العرب من قول القائل مسحت براسه من
الدهن ومن التراب الا معنى التبعيض وقوله فيما يتعلق بالعربية مقبول اذا لم يكن له معارض ويؤيد
كونها للتبعيض ما في صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلم في حديث طويل قال فيه ثم قال فلم تجدوا ماء
فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم فلما ان وضع الوضوء عمن لم يجد الماء اثبت بعض الغسل مسحا
لانه قال بوجوهكم ثم وصل بها وايديكم منه اي من ذلك التيمم لانه علم ان ذلك اجمع لم يجر على الوجه
لانه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف ولا يعلق ببعضها الحديث والمراد بقوله من ذلك
التيمم المتيمم به كما يعطيه ما بعده ومما ذكرنا يظهر اشتراط ان يعلق شيء من التراب باليد ولا يجزي
بدونه فقول العلامة ان الاية خالية عن اشتراط العلوق لان لفظة من فيها مشتركة بين التبعيض
وابتداء الغاية فلا اولوية في الاحتجاج بها مدفوع بما قلناه ومما يؤيد انه لو كان المراد ذلك لما
اطلق في الاية الواقعة في سورة النساء حيث لم يذكر لفظة منه فيها ولانه لا يعتبر العلوق في اليد
لمسح اليد اجماعا فكذا الوجه مدفوع بان المطلق يحمل على المقيد والمراد العلوق لمسح الوجه لان
التعليق بالمجموع يكفي فيه الامتثال بالنسبة الى بعض اجزائه او يخرج بالاجماع والا لم يكن بد من
القول به وقد يؤيد هذا القول ما اشتهر من قوله ص جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا ولو
كانت الارض بتمامها طهورا وان لم يكن ترابا لكان ذكر التراب واقعا في غير محله اذ الكلام في بيان
الامتنان على الامة بالتخفيف والتسهيل ولا ينافي هذا القول ما في الاخبار الدالة على استحباب نفض

اليدين بعد الضرب فان ذلك يعطي عدم اشتراط العلوق والا لما عرض به للزوال الا ان استحباب النفض
لارادة تقليل ما يوجب تشويه الوجه من الاجزاء الترابية الملاصقة بالكفين فان آثار تلك
الاجزاء الصغيرة الغبارية لا تتخلص باجمعها من اليدين بمجرد النفض واين الدلالة على استحباب المبالغة
في النفض حتى لا يبقى شيء من تلك الاجزاء لاصقا بشيء من اليدين واعلم ان اكثر العلماء اوجبوا النية
في التيمم بقوله فتيمموا اي اقصدوا فان الظاهر من القصد النية وقال زفر لا يجب النية في التيمم وهو بعيد
ثم ان ظاهر الاية قد يشعر بان اول افعال التيمم مسح الوجه لعطفه بالفاء المتعقب لقصد الصعيد
من دون توسط الضرب على الارض فتايد بها ما ذهب اليه العلامة في نهـ من جواز مقارنة النية
التيمم لمسح الوجه على ان الضرب على الارض بمثابة اغتراف الماء في الوضوء والمشهور بين الاصحاب
ان الضرب على الارض اول افعاله حملا لقصد الصعيد عليه ولا يبعد استفادة ذلك بمعونة
الاخبار المبينة للتيمم وحيث بينا سابقا ان الباء للتبعيض كان مقتضى الاية وجوب مسح بعض الوجه
وبعض اليدين والخروج عن العهدة بذلك لا الجميع كما ان الامر كذلك في الوضوء بمسح البعض
لدلالة الباء عليه وعلى هذا اكثر اصحابنا وفي الاخبار دلالة على ذلك ايضا وذهب علي بن بابويه (ره)
الى وجوب استيعاب الوجه واليدين الى المرفقين نظرا الى ظاهر بعض الاخبار وخير المحققين بين
الامرين لورود الروايات بكل من الوجهين والتحقيق ان اختلاف الاخبار يوجب سقوطها
والرجوع الى ظاهر الاية والعمل بما يطابقها وقد يستفاد من الاية الاكتفاء بالضربة الواحدة على الارض
لمسح الوجه واليدين سواء كان ذلك التيمم بدلا عن الوضوء او الغسل ويؤيد ذلك بعض الاخبار المعتبرة
الاسناد ومن اوجب الضربتين فانما استفاده من خارج الاية كالاخبار الدالة عليه ولا يبعد القول
بالتخيير جمعا بين الادلة وتمام ما يتعلق بذلك يعلم من الفروع وقد استدل بعضهم بقوله فلم تجدوا

ما،

ماء على وجوب طلب الماء غلوة سهم في الحزنة وغلوتين في السهلة والدلالة بعيدة والخبر الذي دل على
ذلك ضعيف نعم يجب الطلب ليحصل له العلم بعدم الماء في رحله وحواليه كما يظهر من الاخبار الصحيحة
ايضا يعلم ذلك من راجعها هذا وفي ايجاب التيمم مع عدم وجدان الماء على الاطلاق دلالة واضحة
على عدم جواز الوضوء بالمضاف مطلقا وبما جوزه بعض اصحابنا وابو حنيفة واصحابه جوزوا
الوضوء بنبيذ التمر مع عدم الماء اذا كان حلوا او غارشا ووافق الجماعة في عدم الجواز اذا غلى واشتد
وقذف بالزبد وجه الدلالة انه تع اوجب التيمم عند عدم الماء المطلق ومع وجدان المضاف غير واجد للمطلق
فانتفت الواسطة ويؤيده من الاخبار ما رواه ابو بصير عن الصادق ع في الرجل يكون معه اللبن
ايتوضأ منه للصلوة قال لا انما هو الماء والصعيد نفى ان يكون غير الماء المطلق والتراب مطهرا
وهو يستلزم نفي التطهر بالمضاف احتج ابو حنيفة على قوله بما رواه ابو زيد عن النبي ص انه قال لابن مسعود
ليلة الجن هل معك ماء يا ابن مسعود فقال لا الا نبيذ التمر في اداوة فقال ص ثمرة طيبة وماء طهور
فاخذه وتوضأ به والجواب من وجوه فاولا ان ابا يوسف من اصحاب ابي حنيفة لم يصحح هذا الحديث
ولو كان صحيحا لما خفي عليه وثانيا ان راويه وهو ابو زيد مجهول وثالثا ان عبد الله بن مسعود
سئل هل كنت مع رسول الله ص ليلة الجن فقال ما كان معه احد منا ووددت اني كنت معه ورابعا
انه يحتمل ان يكون المراد بالنبيذ فيه ما ترك فيه قليل التمر بحيث ازال ملوحة الماء ولم يبلغ الشدة الحاصلة
في النبيذ وفي اخبارنا ما يدل على ذلك روي عن الصادق ع انه قال ان اهل المدينة شكوا الى رسول
الله ص تغير الماء وفساد طبايعهم فامرهم ان ينبذوا فكان الرجل يأمر خادمه ان ينبذ فيعمد الى كف
من التمر فيقذف به في الشن فمنه شربه ومنه طهوره قيل وكم كان عدد التمر الذي في الكف فقال
ما حمل الكف ربما كان واحدة وربما كان ثنتين قيل وكم كان يسع الشن فقال ما بين الاربعين الى

الى الثمانين الى غير ذلك بابطال مكيال العراق فاندفع الخبر بجذافيره وسلم ظاهر الاية من التخصيص ما يريد
الله الامر بالطهارة للصلوة والامر بالتيمم مع عدم الماء ليجعل عليكم من حرج فى الدين تضييق بد
حالكم فان عادته التسهيل والتخفيف وفيها دلالة على ان الاصل فى المضار الحرمة وفى المنافع الاباحة
كما وجدنا الرجل معتبر فى علم الفقه وقد يتمسك به فى نفى القياس لان كل حادثة فحكمها المفصل ان
كان مذكورا فى الكتاب والسنة فذاك والا فان كان من باب المضار فالاصل فيها الحرمة وان كان من
باب المنافع فالاصل الاباحة والقياس المعارض لهذين الاصلين يكون قياسا واقعا فى مقابلة
النص فيكون مردودا ولكن يريد الامر بالطهارة على ما تقدم ليطهركم اى ينظفكم من الاحداث
وينزل المنع عن الدخول معها فيما هو شرط فيه الطهارة او المراد ليطهركم من الذنوب فان الوضوء
يطهرها لقوله ص يطهرها قبلها او المراد ليطهركم بالتراب اذا اعوزكم التطهر بالماء فمفعول يريد
فى الموضعين محذوف كما اشرنا اليه ويحتمل ان يكون اللام مزيدة ومدخولها مفعولا اى ما
يريد الله جعل الحرج عليكم حتى لا يرخص لكم فى التيمم ولكن يريد تطهيركم واستضعف هذا
الوجه نظرا الى ان لا يقدر بعد المزيدة وفيه نظر فان الشيخ الرضى صرح بان اللام المقدرة
بعدها ان بعد فعل الامر والارادة زائدة كقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله الاية وعلى ان
فى نفسه فى قوله تعالى يريد الله ليبين لكم صرح بان اللام مزيدة لتاكيد معنى الاستقبال ومدخولها
مفعول يريد وهو منه تهافت وليتم نعمته عليكم اى بما شرعه لكم مما يتضمن تطهير ابدانكم وقلوبكم
او تكفير ذنوبكم او ليتم برخصه انعامه عليكم بعزائمه واللام هنا كاختيها فى احتمال التعليل ومفعول
الارادة محذوفا وزايدة ومدخولها المفعول لعلكم تشكرون على نعمائه المتكاثرة التى من جملتها
ما شرعه فى هذه الاية او المراد لكى تؤدوا شكره بالقيام بما كلفكم به فيها وفيظهر من الايات

وهذا اصل ٤

الوضوء ٤

تكفير ل

التيمم

التيمم طهارة يستباح بها ما يستباح بالماء ويؤيده ما فى الاخبار الصحيحة يكفيك الصعيد عشر سنين وان
التراب والماء واحد ومن تقييده بعدم وجدان الماء انه لا يرفع الحدث بالكلية بل اذا وجد الماء تطهر
عنه وعلى هذا اجماع الامة الا من شذ اما انتفاع الحدث به الى وقت وجود الماء فغير بعيد وحكم بعضهم
بالاباحة على ذلك التقدير دون الرفع وفيه ما فيه وتخفيف فى الفروع **الثانية** يا ايها الذين امنوا
لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى اى لا تصلوا فى تلك الحالة ومقتضى النهى بطلان الصلوة لو اتى بها
فيجب عليه القضاء بعد شعوره لانها فاسدة والنهى متوجه الى الشمل الذى لم يزل عقله بعد وهو يعلم ما يقول
الان اى لا تقربوا الصلوة فى شىء من الحالات اذا علمتم زوال العقل بالسكر بعد الدخول فيها حتى
تعلموا ما تقولون فى صلوتكم وقيل ان المراد بذلك سكر النعاس فان الناعس لا يعلم ما يقول وفى
الاية دلالة على ان الصلوة مع زوال العقل لا تقع صحيحة كما قاله الفقهاء وفيه تنبيه على انه ينبغى ان يعلم
ما يقول المصلى حال الصلوة ويلاحظ معانى ما يقرأه من الادعية والاذكار وفى الحديث عن الصادق
عليه السلم انه قال من صلى ركعتين يعلم ما يقول فيهما انصرف وليس بينه وبين الله عز وجل ذنبا
الا غفر له ولا جنبا عطف على قوله وانتم سكارى لان محل الجملة مع الواو النصب على الحال كانه قيل لا
تقربوا الصلوة سكارى ولا جنبا ~~عطف على قوله وانتم سكارى لان محل الجملة~~ والجنب ما يستوى فيه
الواحد والجمع والمذكر والمؤنث لانه اسم جرى مجرى المصدر اعنى الاجناب الا عابرى سبيل استثناء
من عامة احوال المخاطبين وانتصابه على الحال حتى تغتسلوا غاية للنهى عن قربان الصلوة حال
الجنابة اى لا تقربوا الصلوة جنبا فى عامة الاحوال حتى تغتسلوا الا فى السفر وذلك اذا لم يجدوا
الماء ويتيمموا له ويحتمل ان يكون الا صفة لقوله جنبا اى جنبا غير عابرى سبيل واستدل به على ان
التيمم لا يرفع الحدث وهو جيد ان اريد به فى جميع الاوقات بحيث لا ينقض بالتمكن من استعمال الماء

يقيد

النسا

يتيمم ل

وان اريد به الى وقت وجود الماء فهو مم بل الظ انه يرتفع الى ذلك الوقت واطلاق الجنب على المتيمم كما
ثم تستفاد من الاية تجوزا او المراد بالجنب الذي لم يغتسل كانه قيل لا تقربوا الصلوة غير مغتسلين حتى
تغتسلوا الا ان تكونوا مسافرين وبهذا صرح في ف ويحتمل ان يراد من الصلوة في الموضعين مواضعها
اعني المساجد اما من تسمية المحل باسم الحال فانه نوع من المجاز شايع في كلام البلغاء او على حذف
مضاف والمعنى لا تقربوا المساجد في حالتين احدهما حالة السكر فان الاغلب ان الذي ياتي المسجد
انما ياتيه للصلوة وهي مشتملة على اذكار واقوال يمنع السكر من الاتيان بها على وجهها والثانية حالة
الجنابة واستثنى من هذه الحالة ما اذا كنتم عابري سبيل اي مارين في المسجد مجتازين فيه
والعبور والاجتياز وقوى الطبرسي في ت هذا القول لخلوه عن شايبة التكرار فانه تع بين حكم الجنب
العادم للماء في اخر الاية فلو كان هذا بيانا بحكمه ايضا لكان تكرارا وفيه نظر ويؤيد هذا القول
ما رواه زرارة ومحمد بن مسلم عن الباقر ع قال لا يدخل الجنب والحايض المسجد الا مجتازين ان الله
تبارك وتعالى يقول ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا وفي الاية الكريمة وجه اخر ذكره بعض
فضلاء العربية من اصحابنا وهو ان يكون الصلوة في قوله تع لا تقربوا الصلوة على معناه الحقيقي
وفي قوله ولا جنبا الا عابري سبيل على معناه المجازي اي مواضعها وعد ذلك من باب الاستخدام
قال في كتابه بعد ان عرف الاستخدام بانه عبارة عن ان ياتي المتكلم بلفظة مشتركة بين معنيين
مقرونة بقرينتين يستخدم بكل قرينة منهما معنى من معنى تلك اللفظة وفي الاية الكريمة قد
استخدم سبحانه لفظ الصلوة لمعنيين احدهما اقامة الصلوة بقرينة قوله سبحانه حتى تعلموا ما تقولون
والاخر موضع الصلوة بقرينة قوله ولا جنبا الا عابري سبيل انتهى كلامه وهذا النوع من الاستخدام
غير مشهور وحمل الاية عليه مع عدم ما يوجب المصير اليه بعيد وعلى اعتباره فجواز الاجتياز للجنب في

المساجد

١٢

المساجد مقيد عند علمائنا بما عدا المسجدين وبذلك وردت الروايات وانعقد اجماعنا عليه واطلق
الشافعية جواز الاجتياز ومنع الحنفية منه الا ان يكون الماء فيه او الطريق وقد استنبط فخر المحققين من
هذه الاية عدم جواز الطواف بالبيت للجنب المتيمم بل ولا مكثه في شيء من المساجد وان تيمم تيمما مبيحا
للصلوة لانه سبحانه علق دخول الجنب الى المسجد على الاتيان بالغسل لا غير بخلاف صلوته فانه تعالى علقها
على الغسل مع وجود الماء وعلى التيمم مع العدم وحمل الطواف والمكث على الصلوة في ذلك قياس
لا نقول به وهذا القول بعيد لعدم تعقل الفرق بين العبادات مع ان احترام المساجد لكونها
مواضع للصلوة فاذا اباح التيمم الدخول فيها اباح الدخول في المساجد بطريق اولى ولانه يلزم المحذور
وهو اما عدم وجوب الطواف عليه او عدم تحلله حتى يتمكن من الغسل وهو حرج منفي بالعقل والنقل
ويؤيد العموم ما في الاخبار المتكثرة الدالة على انه احد الطهورين وانه يكفي عشر سنين وان رب
الماء ورب التراب واحد ونحو ذلك مما هو صريح في العموم ولا نسلم استفادة ما ذكره من الاية
ان كان على التفسير الاول من كون المراد الصلوة نفسها فواضح لعدم وان كان على الثاني
فلان المراد النهي عن قرب مواضع الصلوة جنبا ولا نم صدق الجنب عليه بعد التيمم بل هو متطهر
وهذا الاحتمال غير بعيد من ظ اللفظ بل مناف لما ذكره فلا يصار اليه بل يترجح هنا بما ذكرنا
من الوجوه وقد يستدل بالاية على عدم احتياج غسل الجنابة الى الوضوء لاجل الدخول في الصلوة
لانه جعل النهي عن قربان الصلوة مغيى بالغسل فلو كان مفتقرا الى الوضوء ايضا لكان بعض
الغاية غاية وهو باطل وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغايط او لامستم النساء
فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وايديكم قد تقدم بيان ذلك مفصلا
واطلاق مسح الوجه واليد مقيد بما سبق من كونه ببعض الصعيد حتى لو تيمم بالحجر لا يجزيه على ما

مساوء

كما اشير اليه وان اجازه الاخرون لا بقاء التيمم بالجرح مع عدم التراب يجز بالاجماع ولولا دخوله في الصعيد
لما اجزا الا انا نقول اجزاء التيمم به على ذلك التقدير لدليل دل عليه كالاجماع ونحوه لا لمقتضى دخوله
في الصعيد ولهذا اجاز التيمم بالوحل عند عدم الجميع لدليل اقتضاه ولا قايل بدخوله في الصعيد
قطعا اما تعميم الغايط بحيث تشتمل جميع افراد الحدث الاصغر والمس بحيث يشتمل جميع افراد الحدث
الاكبر فبعيد بلا وجه له وقد يستدل بهذه الاية وسياقها على حصول الجنابة بمجرد غيبوبة
الحشفة لصدق الملامسة التي هي الجماع مع الادخال خرج منه ما دون الحشفة بالاجماع والجنابة
تبقى الباقي ان الله كان عفوا رحيما اي كثير الصفح والتجاوز كثير المغفرة والستر فلذلك يسر
الامر عليكم البينة وما امروا اي اهل الكتاب في كتبهم المنزلة عليهم الا ليعبدوا الله مخلصين
له الدين حال عنهم اي لم يومروا الا بايقاع العبادة على وجه الاخلاص لله تعالى غير خالطين
بعبادته عبادة سواه حنفاء جمع حنيف وهو المايل الى الحق والحنيفية الشريعة المايلة الى الحق
واصله الميل ومن ذلك الحنف المايل لقدم الى جهة القدم الاخرى وقيل اصله الاستقامة
وانما قيل للمايل لقدم احنف على التفاول وهو في الحقيقة تاكيد بحصر العبادة في الله المفهوم
من قوله الا بعد تاكيده بالاخلاص ويقيموا الصلوة اي يديموا عليها ويقوموا بحدودها ويوتوا الزكوة ويخرجوا الزكوة المفروضة من اموالهم وذكرها بالخصوص بعد مطلق العبادة
يدل على زيادة الاعتناء بشانهما بالنسبة الى غيرهما وذلك المشار اليه ما تقدم من العبادة
على وجه الاخلاص واقامة الصلوة وايتاء الزكوة دين القيمة اي دين الملة القيمة والتانيث
الملة لانه اذا لم يقدر ذلك كان من اضافة الشي الى صفته وهو غير جايز لانه بمنزلة اضافة
الشي الى نفسه كذا قال الطبرسي في تفسيره وفيه نظر فانا لا نم عدم جواز هذه الاضافة مطلقا

بكو

كيف والمانع منها انما هو البصريون فقط واما الكوفيون فانهم يجوزون هذه الاضافة البيانية
على ان البصريين انما منعوها مع افادة الصفتية لا مطلقا صرح بذلك الشيخ الرضي ولهذا يجوزون
الاضافة البيانية فتامل والقيمة المستمرة في جهة الصواب فهو على وزن فيعل من قام بالامر يقوم به
اذا اجراه في جهة الاستقامة واستدل بالاية على وجوب النية في كل عبادة حتى الطهارات الثلث مع
وثرابية نظرا الى انه تعالى بين ان المامور به العبادة على وجه الاخلاص الا بالنية والقربة والطهارة
عبادة لقوله م الوضوء شطر الايمان ولا يكون الا عبادة ونحوه ما دل على ذلك فلا يجزي بغير نية
واقتضى ذلك عدم صحتها الا على ذلك الوجه لان ما عداه غير المامور به فلا يجزي ولا يرد ان
المامورين اهل الكتاب لان حكمه تعم مع تكوين ذلك دين القيمة اي الملة المستقيمة الحقة
في ثبوت ذلك في ملة نبينا محمد م على ان هذا ثابت في جميع الملل لم تختلف فيه ملة دون ملة
ولم يعرض له نسخ ولا تبديل كما قاله الطبرسي في مجمع البيان وذكره غيره ايضا هذا ولا يذهب عليك
ان اللازم من ذلك وجوب العبادة على وجه الاخلاص اما وجوب النية على الوجه الذي ذكروه
فغير واضح منها ويدل على وجوب الاخلاص في العبادة قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه
فان المراد والله اعلم امر ربك امرا مقطوعا اي حكم على عباده واوجب عليهم ان يعبدوا الله
وحده ولا يجعلوا للغير من العبادة نصيبا وهو معنى الاخلاص في العبادة ويحتمل ان يكون
المراد حكم ربك بان لا تعبدوا على ان الباء صلة حذفت وهو قياس مطرد عندهم والمعنى
واحد والايات الدالة على اعتبار الاخلاص في العبادة كثيرة فليس منها دلالة على اعتبار النية
على الوجه الذي قالوه وهم اعرف الرابعة انه اي المنزل لقران كريم صفته اي قران حسن
مرضي او كثير النفع لتضمنه اصول العلوم المهمة من احوال المبدا والمعاد واشتماله على ما فيه من صلاح

وما هو شطر الايمان

بني الاسراء

الواقعة

السلم

البينة

الحنفية

التفاول

المعاش والمعاد او لانه يوجب عظم الاجر لتاليه والعامل باحكامه او انه جليل القدر بين الكتب السماوية
لامتيازه عنها بانه معجز باق على مر الدهور في كتاب مكنون صفة بعد اخرى او خبر بعد خبر اي مستور
عن الخلق في اللوح المحفوظ لا يمسه الا المطهرون صفة القرآن ويحتمل ان يكون صفة ثانية للكتاب
تنزيل من رب العالمين صفة للقرآن فانه منزل من رب العباد على لسان نبيه ص قيل فيه دلالة
على عدم جواز مس القرآن للمحدث حدثا اصغر او اكبر او فيه ان الدلالة موقوفة على كون لا يمسه خبرا
بمعنى النهي صفة للقرآن او خبرا ثالثا للكلمات بتقديم قوله فيه لا يمسه الا المطهرون وهو غير لازم اذ
يحتمل ان يرجع الضمير الى الكتاب المكنون اي اللوح المحفوظ وجملة لا يمسه صفة له او المراد ان القرآن
الكريم في كتاب مكنون لا يمسه الا الملائكة المطهرون من جميع الادناس والذنوب وغيرها
فلا حاجة الى جعل لا يمسه بمعنى النهي ويؤيد ذلك انه اقرب وعدم الاحتياج الى جعل الجملة الخبرية
بمعنى النهي وهو افتقار لما هو الاصل من الاخبار ولكن يؤيد الاول ان القرآن هو المحدث عنه
في الاية الكريمة وان الفصل بين نعتيه الثاني والثالث بنعت الكتاب بمفرده فقط ليس بهذا البعد الفصل
به وبجملة طويلة كما هو اللازم على التقدير الثاني ومن هنا نشا اختلاف الاصحاب في جواز مس
كتابة القرآن للمحدث فقال الشيخ في ط بالكراهة ووافقه في ذلك جمع من الاصحاب وهو قول بعض
العامة ايضا وقال الشيخ في ف بالتحريم وعليه اكثر الاصحاب وهو مروي عن ابن عمر والحسن وعطا
وطاوس والشعبي وقول مالك والشافعي واصحاب الرأي ويؤيده من الاخبار رواية حريز
مرسلا عن الصادق ع انه نهى ابنه اسمعيل لما كان على غير وضوء عن مس كتابة القرآن ونحوها
رواية ابي بصير عنه ع وروى العامة عن ابي عبيدة قال في كتاب النبي ص لعمرو بن حزم لا تمس القرآن
الا طاهرا ولا يرد انهما ضعيفان لا يوجبان الخروج عن مقتضى الاصل لان الاعتماد في ذلك على

ط

الاية وهذه كالمؤيدة لها فتامل واما تحريم مس على الجنب فقد قال العلامة في المنتهى انه مذهب
علماء الاسلام و ح فلا مجال للتوقف فيه وقد يستدل على تحريم مس خط المصحف للمحدث بالحدث
الاصغر بصحيحة علي بن جعفر انه سال اخاه موسى ع عن الرجل ايحل له ان يكتب القرآن في الالواح
والصحيفة وهو على غير وضوء قال لا حيث دلت على تحريم كتابة القرآن للمحدث وهو يستلزم تحريم المس
بطريق اولى فتامل الخامسة فيه اي في مسجد قبا رجال يحبون ان يتطهروا من المعاصي والخصال (التوبة)
الذميمة ومن النجاسات والله يحب المتطهرين يرضى عنهم ويدنيهم من جنابه ادناء المحب حبيبه قيل
ان سبب النزول انهم كانوا يتطهرون بالماء عن الغائط والبول وهو المروي عن ابي جعفر وابي
عبد الله عليهما السلم كذا في ت وهو ايض في رواية عن النبي ص انه قال لهم ماذا تفعلون في طهركم فان
الله قد احسن الثناء عليكم قالوا نغسل اثر الغائط فقال انزل الله فيكم والله يحب المتطهرين وقيل
انه لما سالهم وقال يا معشر الانصار ان الله عز وجل قد اثنى عليكم فما الذي تصنعون عند الوضوء
وعند الغائط فقالوا يا رسول الله نتبع الغائط الاحجار الثلثة ثم نتبع الاحجار الماء فتلا النبي ص الاية
فعلى الاول فيها دلالة على استحباب ازالة الغائط بالماء وان جاز بالاحجار على ان يكون افضل الفردين
كما قاله الفقهاء لانه اقوى المطهرين لانه يزيل العين والاثر وعلى الثاني فيها دلالة على استحباب الجمع
بينهما لما فيه من المبالغة في الاستنظاف وقد ذكره الفقهاء ذلك ايض ويستفاد منها استحباب المبالغة
في الاجتناب عن النجاسات وان ترتب الثواب على العمل لا يشترط فيه العلم بذلك فلو فعله جاهلا به
ترتب عليه ثوابه وفي الاخبار دلالة على ذلك ايض السادس وينزل عليكم من السماء ماء اي مطرا والمراد (الانفال) (من الماء ص)
بالسماء اما السحاب بناء على ان كل ما علا يطلق عليه السماء لغة ولذا سموا سقف البيت سماء واما
الفلك بمعنى ان ابتداء نزول المطر منه الى السحاب ومن السحاب الى الارض ليطهركم به من الحدث

بالجنابة ويذهب عنكم الرجس رجز الشيطان اي وسوسته اليكم وتخويفه اياكم فقد روي ان الكفار
سبقوا المسلمين الى الماء فاضطر المسلمون ونزلوا على تل من رمل سيال لا تثبت فيه اقدامهم واكثرهم
خايفون لقلتهم وكثرة الكفار فباتوا تلك الليلة على غير ماء فاحتلم اكثرهم وقد غلب المشركون على
الماء فوسوس اليهم الشيطان وقال كيف تنصرون وقد غلبتم على الماء وانتم تصلون محدثين مجنبين
وتزعمون انكم اولياء الله وفيكم رسوله فاشفقوا فانزل الله المطر ليلا حتى جرى الوادي واتخذوا
الحياض على عدوة الوادي وسقوا الركاب واغتسلوا وتوضأوا وتلبد الرمل الذي بينهم وبين عدوهم
حتى ثبتت فيه الاقدام وزالت الوسوسة ويحتمل ان يراد برجز الشيطان الجنابة الحاصلة بالاحتلام
لانها من فعله وتخيله وليربط على قلوبكم ويقويها ليحصل لها الوثوق بلطف الله ويثبت به الاقدام
اي بالمطر حتى لا تسوخ في الرمل او بالربط حتى تثبت في المعركة ولا يكون تزلزل وفي الاية دلالة
على كون الماء المطلق مطهرا اشترط به من حدث الجنابة وغيره لاطلاق التطهير وهو يتحقق من الحدث
والخبث وقد انعقد اجماع الامة على ذلك وتظافرت به الاخبار وقد يستدل بها على نفي كون غير
الماء المطلق مطهرا ووجهه العلامة في لف بانه تعالى خصص التطهير بالماء فلا يقع بغيره اما المقدمة
الاولى فلانه تعالى ذكره في معرض الامتنان فلو حصلت الطهارة بغيره ايضا لكان الامتنان بالاعم اولى
ولم يكن للتخصيص فايدة واما الثانية فظاهره واعترض بعض المتاخرين بانه يجوز التخصيص بالذكر
والامتنان باحد الشيئين الممتن بهما اذا كان احدهما ابلغ واكثر وجودا واعم نفعا فيجوز ان يكون التخصيص
بالماء لذلك لا لكونه مختصا بالحكم ثم انه وجه في الاحتجاج بالاية طريقا اخر حاصله ان النجاسة والطهارة
حكمات شرعيات يطريان على المحل فاذا ثبت احدهما لم يرتفع الا بدليل من الشرع استصحابا لما ثبت
فالحكم بالنجاسة اذا غسل بالماء يطهر لنطق الاية وبغيره لا يطهر تمسكا بالاستصحاب وعدم وجود دليل

يحتمل

واعترضه

المطلق

ولا يخفى ان الاعتراض وارد وان التوجيه بعيد لان مرجعه الاحتجاج على كون الماء المطلق مطهرا بالاية وعلى
نفي طهورية المضاف بالاستصحاب وهو خروج عن الوجه المستدل به الى وجه اخر والحاصل ان كون
الماء المطلق مطهرا امر معلوم من الاية انما الكلام في دلالة الاية على نفي كون غيره مطهرا وحديث
الاستصحاب اجنبي منه اذ يمكن تقريبه من دون ملاحظة الاية فيقال النجاسة والطهارة حكمان
شرعيان وقد ثبت بالخبر كون الماء المطلق في الجملة مطهرا فاذا غسل به النجس طهر ومع غسله بغيره لم
يطهر عملا بالاستصحاب واعلم ان المستفاد من اكثر الايات ان المياه النابعة في الارض جلها او كلها
من المطر كقوله تعالى الم تر ان الله انزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الارض وقوله وانزلنا من السماء
ماء طهورا لنحيي به بلدة ميتا ونسقيه مما خلقنا انعاما واناسي كثيرا وقوله وانزلنا من السماء ماء بقدر
فاسكناه في الارض قال الشيخ في ت يعني انه تعالى اسكن الماء المنزل من السماء في الارض وانبته في العيون
والاودية ونحوها من الايات وقد صرح جماعة بان مياه الارض كلها من السماء وعلى هذا فيتم الاستدلال
بها على كون الماء من حيث هو مطهرا من الاحداث والاخباث ولكنها كالمجملة وتفاصيل احكامها في ما
يلحقها من كونها جارية او راكدة مياه ابار ونحوها وما ينجسها وما يزيل حكم نجاستها يعلم من السنة
المطهرة الواردة عن اصحاب العصمة عليهم السلم وقد يستدل بها على نجاسة المني بناء على ان المراد برجز
الشيطان المني الحاصل من الجنابة والرجز بمعنى الرجس اي النجس وفيه نظر لان الرجس بمعنى القذر
وهو اعم من النجاسة فيها ايضا دلالة على اباحة المياه وجواز التصرف فيها على اي وجه كان حتى ثبت
المانع ونحو الاية المذكورة في افادة التطهير بالماء قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا اي طاهرا
في نفسه مطهرا لغيره مزيلا للاحداث والاخباث وفي وصفه تعالى الماء بكونه طهورا مطلقا يدل على
ان الطهورية صفة اصلية للماء المطلق ثابتة له قبل الاستعمال بخلاف غيره فقولهم صار ب لانه انما

تقريبه

الموضوع

لنحيي

الطريقي

الفرقان

طال
المطهر

يوصف به بعضه بعضا والطهور في لغة العرب هو المطهر لانهم لا يفرقون بين قول القائل هذا ماء طهور وهذا
ماء مطهر وهو ايضا وجدنا العرب يقول هذا ماء طهور وهذا تراب طهور ولا يقولون ثوب
طهور ولا خل طهور لان التطهير ليس في شي من ذلك لا يقال الفعول الذي ورد متعديا في
كلام العرب هو الذي فاعله متعديا كالضارب والطهور ليس كذلك لانا نقول في ذلك
ثم كيف وقد ورد كثيرا في اسماء المبالغة متعديا وان لم يكن فاعله متعديا ولا خلاف بين
النحاة ان اسم المفعول موضوع للمبالغة وتكرار الصفة وقد ثبت ان الماء مما لا يتكرر ولا يتزايد في
طهارته فينبغي ان يعتبر في اطلاق الطهور عليه غير ذلك مما يمكن تزايده فيه وليس بعد ذلك
الا ان يكون مطهرا لغيره ويتم المط **السابعه** ويسئلونك عن المحيض هو مصدر ميمي كالمجي و
المبيت بمعنى الحيض فيصح عود الضمير اليه في قوله قل هو اذى اي الحيض امر مستقذر مؤذ ينفر عنه
الطبع واحتمل بعضهم ان يكون بمعنى المكان والتقدير هو ذو اذى قيل السايل ابو الدحداح
في جمع من الصحابه فاعتزلوا النساء في المحيض اي اعتزلوا مجامعتهن وتقديم الاخبار بكونه
اذى ليترتب الحكم بوجوب الاعتزال عليه وذلك لان دم الحيض دم فاسد يتولد من فضلة
تدفعها طبيعة المراة من طريق الرحم حتى لو احتبست تلك الفضلة لمرضت المراة فذلك الدم
جار مجرى البول والغايط فكان اذى وقذرا ولا يرد دم الاستحاضة حيث لا يوجب الاعتزال
لان ذلك دم صالح يسيل من دم عرق ينفجر في عنق الرحم ويؤيده ما رواه العامة عن عايشه
قالت جاءت فاطمة بنت ابي حبيش فقالت يا رسول الله اني امراة استحاض فلا اطهر افادع الصلوة
فقال لا انما ذلك دم عرق وليست بالحيضة فاذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة فاذا ادبرت
فاغسلي عنك الدم ومعنى العرق انه علة حدثت بها من تصدع العروق وقد اتفق المسلمون كافة

البقرة

ظرف

على

على تحريم الجماع في زمان الحيض واتفقوا ايضا على حل الاستمتاع بالمراة بما فوق السرة وتحت الركبة وانما اختلفوا
في جوازه بما دون السرة وفوق الركبة فقيل بالجواز وعليه جماعة من المفسرين وهو قول اكثر اصحابنا
نظرا الى ان المراد بالمحيض موضع الحيض والمعنى فاعتزلوا موضع الحيض من النساء ويؤيده ان المتبادر
من اعتزال النساء اذ المقصد من معاشرتهن هو الجماع في الفرج ولانه كان في الجاهلية اذا حاضت
المراة لم يواكلوها ولم يشاربوها ولم يجالسوها على فراش ولم يساكنوها في بيت فقال ناس من الاعراب
يا رسول الله البرد شديد والثياب قليلة فان اثرناهن بالثياب هلك سائر اهل البيت
وان استاثرناهن بها هلكت الحيض فنزلت الاية فقال صلى الله عليه انما امرتم ان تعتزلوا مجامعتهن اذا حضن
ولم يامركم باخراجهن من البيوت يعني ان المراد من قوله فاعتزلوا النساء اعتزلوا مجامعتهن
وروى العامة عن عايشة حين سئلت عن ذلك انها قالت تجتنب شعار الدم وله ما سوى
ذلك ورويناه في الصحيح عن عمر بن يزيد قال قلت لابي عبد الله عليه السلم ما للرجل من الحايض قال
ما بين اليتيها ولا يوقب ونحوها من الاخبار واستدل العلامة في المنتهى على ذلك بما حاصله
ان المحيض المامور بالاعتزال فيه اما ان يراد به نفس المصدر او زمان الحيض او مكانه
لكن نفسه غير مراد اذ لا معنى لكون المصدر ظرفا للاعتزال فلا بد من اضمار زمانا او مكانا
واضمار المكان اولى اذ لا يجب اعتزال النساء مدة الحيض بالكلية اجماعا فتعين الثالث
وهو المط وفيه ما فيه وقيل بتحريم الاستمتاع فيما بين سرتها وركبتها وعلى هذا السيد المرتضى
وجماعة من اصحابنا ووافقهم في ذلك اصحاب المذاهب عدا احمد بن حنبل ومحمد بن الحسن
صاحب ابي حنيفة فانهما قالا بالاول لنا وجوب اعتزال ما اشتمل عليه الازار بناء على ان المحيض مصدر
كالمجي والمبيت والتقدير فاعتزلوا تمتع النساء في زمان الحيض ترك العمل بالاية فيما فوق السرة

والركبة للاجماع فيبقى الباقي على الحرج ويؤيد هذا القول ما رواه ابن بابويه في الصحيح عن عبيد الله
بن علي الحلبي انه سال ابا عبد الله عليه السلام عن الحائض ما يحل لزوجها قال تتزر بازار الى الركبتين
وتخرج سرتها ثم له ما فوق الازار ورواه العامة عن عائشة ان عبد الله بن عمر سالها هل
يباشر الرجل امرأته وهي حائض فقالت تشد ازارها على سفلتها ثم يباشرها ان شاء وعن
زيد بن اسلم ان رجلا سال النبي صلى الله عليه وآله ما يحل لي من امراتي وهي حائض قال تشد
عليها ازارها ثم شانك باعلاها والاظهر الاول لعدم فهم هذا المعنى من ظاهر الاية بل الظاهر
الاول كما سلف والاخبار معارضة بمثلها كما عرفت وحمل الاخبار الواردة بالنهي عن استمتاع
ما بين السرة والركبة على الكراهية طريق الجمع بين الادلة ويؤيده الاخبار الدالة على جواز التفخيذ
وورود بعضها بتخصيص التحريم بموضع الدم واصالة عدم وجوب الاجتناب خرج منه موضع
الدم بالاتفاق فيبقى الباقي والاستصحاب وحلية الاستمتاع بما دون الفرج على ان القائل به من
اصحابنا نادر بخلاف الاول والاحتياط يقتضي الاجتناب ولا تقربوهن تاكيد للاعتزال او بيان
للغرض منه وهو يؤيد الاول اذ مقاربة النساء كناية عن مجامعتهن ظاهرا حتى يطهرن قرا حمزة
والكسائي بالتشديد اي يتطهرن وقرا الباقون بالتخفيف بمعنى يخرجن من الحيض يقال طهرت
المراة اذا انقطع حيضها وقد اختلف الاصحاب بل العلماء في ان الاعتزال يغيى بانقطاع الدم
او بالغسل فعلى قراءة التخفيف يكون الاية دالة على ان الغاية انقطاع الدم وعلى هذا اكثر الاصحاب
وفي الاخبار دلالة عليه روى الشيخ عن علي بن يقطين عن ابي الحسن ع قال سالته عن الحائض
ترى الطهر فيقع عليها زوجها قبل ان تغتسل قال لا باس وبعد الغسل احب الي ونحوها وعلى قراءة
التشديد تكون دالة على ان غاية الاعتزال الغسل وقد ينسب الى بعض الاصحاب وهو مذهب

والاستنباط

حيضها

الشافعي

الشافعي ومالك والاوزاعي والثوري قال في ت وبالتشديد معناه يغتسلن عن الحسن ويتوضان
عن مجاهد وطاوس وهو مذهبنا وقال بعد ذلك في احكام الحيض وقالنا انها غاية تحريم الوطي واختلف
فيه فمنهم من جعل الغاية انقطاع الدم ومنهم من قال اذا توضات وغسلت فرجها حل وطؤها
عن عطا وطاوس وهو مذهبنا وان كان المستحب ان لا يقربها الا بعد الغسل ومنهم من قال اذا
انقطع دمها واغتسلت حل وطؤها عن الشافعي ومنهم من قال اذا كان حيضها عشرا فمتى انقطع
الدم تحللها للزوج وان كان دون العشر فلا يحل وطؤها الا بعد الغسل او التيمم او مضى وقت صلوة
عليها عند ابي حنيفة انتهى كلامه ومقتضاه ان مذهب اصحابنا انها اذا توضات وغسلت فرجها
بعد الانقطاع حل وطؤها وان لم تغتسل ولعله اشارة الى القول الاول من ان الغاية انقطاع
الدم الا ان اعتبار الوضوء او غسل الفرج في حل الوطي غير معلوم عندهم فان اصحاب القول الاول
يحكمون باستحباب غسل الفرج بعد الانقطاع ويمكن ان يكون ذلك مذهبا للشيخ الطبرسي من بين
اصحابنا ثم انطباق ذلك على قراءة التشديد كما هو صريح كلامه وح فيقوى الظن بالقول الاول
اذ المنافي له ليس الا قراءة التشديد وهي محمولة على غير الغسل ويمكن ان يقال ايضا
قراءة التشديد لا تنافي التخفيف لان المضعف قد جاء في كلامهم بمعنى المخفف نحو تطعمت بالطعام و
طعمته وتبين بمعنى بان فكان حملها في هذا اولى توفيقا بين القراءتين او يحمل قراءة التضعيف على الاستحباب
كما قاله في المعتبر صونا للقراءتين عن التنافي ولا يرد ان في الاخبار ما يدل على النهي قبل الغسل لانا
نحملها على عدم الرجحان المطلق للتحريم قبل الانقطاع والكراهة بعده الى حين الغسل وقوله فاذا
تطهرن فاتوهن اي فجامعوهن لا ينافيه لان مفهومه انتفاء رجحان الوطي عند عدم التطهر وهو
اعم من التحريم فيحتمل الاباحة ولو حملنا الامر على الاذن قلنا المراد بالتطهير المضعف الطهر المخفف كما

سبق وان المراد المعنى اللغوى المتحقق بغسل الفرج سلمنا ان المراد الغسل لكن نقول مفهوما ان تعارضا
فان لم يترجح اقواهما وهو الغاية تساقطا وبقي حكم الاصل سالما عن المعارض وفيه نظر فان مفهوم
الغاية لا يدل على الجواز قبل الغسل واما على التشديد فلما تقدم واما على التخفيف فلان المتبادر من
الطهارة هي الطهارة الشرعية وحملها على انقطاع الدم بعيد وغاية ما ذكر ان تكون ثابتة في
اللغة بذلك المعنى لكن الحقيقة الشرعية مقدمة على اللغوية والعرفية وح فيكون معناها الا حاصلة
بعد فعل الطهارة الشرعية ومقتضاها تحريم الوطي قبل الغسل ولو قيل ان هذا موقوف على
ثبوت الحقايق الشرعية وفيه كلام لقلنا حمل قراءة التشديد على التخفيف استنادا الى الشواهد
المذكورة مع ما هو معلوم من قواعد العربيات كثرة المعانى يدل على كثرة المعانى وهذا هو
الكثير الشايع بعيد جدا وما وقع من اتفاقهما نادرا لا يوجب المصير اليه وتلك ما هو الاكثر على ان
الجارى في باب التفعل مطاوعة الفعل بالتشديد نحو كسرته الاناء فتكسر وهذا ليس مما نحن فيه
ومما ذكرنا يظهر جواب ما قاله من ان تعارض المفهومين يوجب التساقط والرجوع الى حكم الاصل
لانا التعارض انما يلزم على ما قلتم ولو حملنا الجميع على الطهارة الشرعية اعنى الغسل لم يقع تعارض
اصلا واستغنى عن التكلف ويؤيده اخر الاية الدالة على محبته تعالى للمتطهرين وظاهر ان الموصوف
بها من فعل الطهارة بالاختيار حتى يستحق المدح اما من حصل له الطهارة بغير اختياره كانقطاع
الدم فانه لا يستحق الوصف بالمحبوبية واما حمل قراءة التضعيف على الاستحباب بمعنى توقف
الوطي على الغسل استحبابا فبعيد عن اللفظ والحقيقة فان صدر الاية النهى عن القرب المغيى
بالطهارة والنهى دال على التحريم فكيف يعلق على المستحب وهو ظاهر والحق ان الاية غير دالة على
حل الوطي قبل الغسل والاستدلال بها عليه بعيد بل هي محتملة لكل من الامرين فلا بد الى الرجوع

واستغنى ح

في

في استفادة الحكم الى الروايات وهي وان كانت مختلفة الا انها مطلقة في الطرفين فبعضها
دال على المنع مطلقا وبعضها على الجواز مطلقا وفي صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال المراة
ينقطع عنها دم الحيض في اخر ايامها قال ان اصاب زوجها شبق فلتغسل فرجها ثم يمسها زوجها
ان شاء قبل ان تغتسل وهي دالة على التفصيل وتحمل الاخبار من الجانبين عليها وبمضمونها افتى
الصدوق وما نقل عنه من المنع مطلقا لم يثبت عنده ولا يخفى دلالتها على وجوب غسل الفرج وحمل
الاية على ذلك غير بعيد بان يحمل التطهير فيها على الغسل ويكون مفادها المنع قبل الغسل لكن
تخصص بالشبق المحتاج الى الجماع حيث يجوز له الجماع حينئذ قبل الغسل بعد غسل الفرج لدليل و
لعل هذا اقوى اما ما ذهب اليه ابو حنيفة من انها اذا طهرت على العشرة جاز قربها قبل الغسل وان
طهرت لاقله لم يجز الا بعد الغسل او مضى وقت صلوة ففي غاية البعد فاستفادته من الاية بعيد
بل هو في حكم الالغاز والتعمية مع شدة احتياج الخلق الى حكمها وما يتخيل من استحسان العقل من عدم
الاحتياج الى الصبر اذا انقطع على اكثر المدة والاحتياج اليه اذا انقطع على القليل باطل في الشريعة
اذ هو قول على الله بغير علم مع انه يمكن ملاحظة اعتبارات اقرب من ذلك ككونها حارة المزاج
او باردة او في البلاد الباردة او الحارة وقربها من سن الياس وعدمه وبالجملة يجب الوقوف
على النطق الا ان يقوم دليل على عدم ارادته وقد استنبط بعض اصحابنا من الاية احكاما ثلثة
الاول دم الحيض نجس لان الاذى بمعنى المستقذر وثانيها ان نجاسته مغلظة لانه لا يعفى عن شيء
منها للمبالغة في قوله هو اذى وثالثها انه من الاحداث الموجبة للغسل لاطلاق الطهارة المتعلقة
به وفيه نظر اما الاول فلمنع كون المستقذر بمعنى النجس كيف والمني من المستقذرات وهو طاهر عندنا
واما الثاني فلان الضمير في هو اذى يرجع الى الحيض بالمعنى المصدري لا الى الدم كما عليه المفسرون

ان ح

ان ح

فلا يتم ما ذكره فان قيل يجوز ان يراد بالمحيض الحيض وبضميره دمه على طريق الاستخدام قلت هو احتمال
لم يذكره المفسرون فكيف يستنبط منه حكم شرعي واما الثالث فلان الاية غير دالة على الامر بالغسل
بشيء من الدلالات ولا سبيل الى استفادة وجوبه من كونه مقدمة الواجب اعني تمكين الزوج من
الوطي لان معظم فقهائنا على الجواز بعد الانقطاع قبل الغسل كما عرفت هذا والامر بالجماع في الاية
للاباحة ومقتضى الامر الوجوب وان كان بعد الحظر الا انه قد يعدل عنه لدليل وهو هنا
الاجماع على عدم الوجوب ولكن قد يجب الوطي كما لو اعتزلها اربعة اشهر اخرها اول زمان انقطاع
الدم وكذا لو وافق انقضاء مدة التربص في الايلاء والظاهر ان وجوبه ليس من جهة هذا الامر
بل من وجه اخر من حيث امركم الله قيل معناه من حيث امركم الله بتجنبه حال الحيض وهو الفرج
وقيل من قبل الطهر دون الحيض وقيل من قبل النكاح دون الفجور والسفاح وقيل من الجهات
التي يحل فيها الوطي لا ما لا يحل كوطيهن وهن صايمات او محرمات او معتكفات قال في الكشاف والاول
اوفق باللفظ واعترض على الاول بان ارادة الفرج بعيدة اذ لو اراده لقال في فلما قال من حيث
علمنا انه اراد من الجهة التي يجب بان من لابتداء الغاية في الفعل نحو قولك ايت زيدا من مأتاه
اي من الوجه الذي يؤتى منه ان الله يحب التوابين من الذنوب ويحب المتطهرين اي بالماء
ويؤيده ما في اخبارنا عنهم انه ورد في رجل يستنجي بالماء وعلى تقدير التفسير اما التوابين من الكباير
والمتطهرين من الصغاير اي باجتنابها فان التوبة من الكباير والاستمرار عليها يكفر الصغيرة او
التوابين من الذنوب والمتنزهين منهم عن الفواحش والاقذار كمجامعة الحايض ولم يذكر المطهرات
لدخولهن في المطهرين كما في كثير من الاحكام **الثامنة** انما المشركون نجس بفتحتين مصدر كالغضب
ووقوعه جزءا عن ذي الجثة اما بتقدير مضاف اي ذو نجس او بناويل المشتق نظرا الى انه صيغة يستوي

فيه

فيه الواحد وغيره ويقال رجل نجس وقوم نجس ورجلان نجس وامراة نجس او انه باق على المصدرية من
غير اضمار ولا تاويل ويكون الحمل على طريق المبالغة فكانهم تجسموا من النجاسة وهذا اولى ويؤيده الحصر
فانه للمبالغة والقصر هنا اضافي من قصر الموصوف على الصفة نحو انما زيد شاعر وهو قصر قلب اي
ليس المشركون طاهرين كما يعتقدون بل هم نجس وتوهم الفخر الرازي انها من قصر الصفة على الموصوف
اي لا نجس من الانسان غير المشركين وهو بعيد ثم قال وعكس بعض الناس ذلك وقالوا لا نجس الا المسلم
حيث ذهب الى ان الماء الذي استعمله المسلم في رفع الحدث مثل الوضوء والغسل نجس لان المنفصل
من اعضائه من ذلك الماء نجس بخلاف الماء الذي استعمله المشرك فانه طاهر لعدم ان الحدث
وحاول بهذا التشنيع الرد على ابي حنيفة فانه الذي يذهب الى ما ذكره وقد اختلف اصحابنا في المراد
بالمشرك فالاكثر منهم على ان المراد به ما يعم عبادة الاصنام وغيرهم من اليهود والنصارى لانهم مشركون
ايضا لقوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله الى قوله سبحانه عما يشركون
وبها استدل صاحب الكشاف على كون الكفار مطلقا مشركون في غير هذا الموضع ورد بما حضر بعضهم من
اثبت له تعالى شريكا وهو غير الكتابي وفيه بعد وقد اختلف المفسرون في تفسير كون المشرك نجسا فالذي
عليه علماؤنا قدس الله ارواحهم ان المراد به النجاسة الشرعية وان اعيانهم نجسة كالكلاب
والخنازير وهو المنقول عن ابن عباس وعلى هذا افتى باشر يدكافر وجب عليه ان يغسل يده اذا
كانت يده او يد المشرك رطبة وان كانتا يابستين مسحها بالحايط استحبابا وقال الحسن البصري
من صافح مشركا توضأ اي غسل يده ولم يغسل واما الفقهاء الاربعة فقد اتفقوا على طهارة ابدانهم
واولوا الاية ان المراد بنجاستهم خبث باطنهم وسوء اعتقادهم او المراد نجاسة ظاهرهم نظرا الى انهم
لا يتطهرون ولا يغتسلون ولا يجتنبون النجاسات بل لا يبالون بها غالبا لكثرة شربهم الخمر واكلهم لحم الخنزير

Marginalia: بتجنبه ; التوبة

وح فيكون المعنى انهم ذو نجاسة وعلى هذا حمل الاية وهو بعيد اذ المتبادر منها نجاسة ذواتهم
واعيانهم مطلقا لا ملابستهم النجاسة فان ذلك مجاز يحتاج الحمل عليه الى قرينة واخراج القران
عن الظاهر من غير دليل لا وجه له والعجب انه بعد ان حمل الاية على ملابسة النجاسة غالبا قال فيفيد دليل
على ان ما الغالب نجاسته نجس وفيه نظر فانا لا نسلم ذلك اذ عدم التطهر وعدم الاجتناب عن النجاسة
غالبا لا يستلزم النجاسة حقيقة نعم نظن كونهم ذوي نجاسة والاصل في الاشياء الطهارة ما
لم يعلم انها نجسة وبالجملة اللازم مما قاله ان اطلاق النجاسة عليهم يجوز لعلاقة ملابستهم
النجاسة وظاهر انه لا يلزم من تسميتهم بالنجاسة مبالغة وتجوزا كونهم نجاسة على الحقيقة فضلا عن
نجاسة غيرهم مما الغالب فيه ذلك بل لا يلزم صحة اطلاقها عليه مجازا لعدم اطراد المجاز فتامل
مع انه يلزم كون المسلم الغالب نجاسته نجسا يجب اجتنابه وليس كذلك اجماعا هذا وقد
اطبق علماؤنا على نجاسة من عدا اليهود والنصارى من اصناف الكفار وقال اكثرهم بنجاسة هذين
الصنفين ايضا والمخالف في ذلك ابن الجنيد وابن ابي عقيل والمفيد في المسائل الغرية لما في
بعض الروايات المعتبرة من الاشعار بطهارتهم وهي محمولة على ضرب من التاويل كما يعلم من محله
فلا يقربوا المسجد الحرام اي لا يدخلوه فالكلام على المبالغة نحو ولا تقربوا الزنا او المراد المنع من
دخول الحرم او المنع من الحج والعمرة كما كانت عادتهم من قبل لا النهي عن الدخول مطلقا واليه ذهب
ابو حنيفة ولا يخفى بعده عن ظاهر الاية واحتجاجه بالخبر الدال على منعهم عن الحج والعمرة كما سيجيء وهو لا
يستلزم النهي عن الدخول بط فان المنع عن الدخول مستفاد من الاية لا الخبر والذي يذهب اليه
اصحابنا ان الكفار مطلقا ممنوعون من المسجد الحرام ومن كل مسجد وقد وافقنا على ذلك مالك
من العامة لكن قياسا لها على المسجد الحرام وخص الشافعي المنع عن الدخول بالمسجد الحرام دون غيره

من

من المساجد بجلالة قدره ومزيد شرفه وللتصريح به في الاية وابو حنيفة يجوز دخول الكافر الى المساجد
كلها محتجا عليه بما روي انه ص قدم عليه وفد ثقيف فانزلهم المسجد واجيب بانه في اول الاسلام ثم
نسخ بالاية وقد يستفاد من الاية ان العلة في المنع نجاستهم فيشمل الحكم جميع المساجد لعدم ظهور الفرق
الفرق بينها بل ولا بين النجاسة المتعدية وغيرها فلا يجوز ادخالها وان كانت غير متعدية ويؤيده
وجوب تعظيم شعاير الله وما روي عنه ص جنبوا مساجدكم النجاسة وفي الاخير نظر لظهور اختصاص
الاية بنجاسة المشرك ولم يثبت وجوب تعظيم الشعاير الى هذه المرتبة والخبر غير معلوم الاسناد
ومن ثم ذهب الاكثر الى الجواز مع عدم التعدي وقد يستدل بالاية على ان الكفار مخاطبون
بالفروع بعد عامهم هذا هو سنة تسع من الهجرة وهي السنة التي بعث النبي ص فيها امير المؤمنين عليه السلام
لاخذ سورة براءة من ابي بكر وقراءتها على اهل الموسم فقراها عليهم ونادى الا لا يحج بعد هذا
العام مشرك وان خفتم عيلة اي فقرا واحتياجا بسبب انقطاع السوابل لمنع المشركين من التردد
الى مكة للتجارة وقد كانت لكم بقدومهم كسب وارفاق من جهة المعاش فسوف يغنيكم الله من فضله
اي من عطائه او تفضله بوجه آخر غير تردد المشركين وقد انجز وعده بان ارسل السماء عليهم مدرارا
ووفق اهل تبالة وجرش فاسلموا وامتاروا لهم ثم فتح عليهم البلاد والغنائم وتوجه اليهم الناس
من اقطار الارض ان شاء قيده بمشيته لينقطع الامال عن طلب الغني الا منه وقيل لان الغنى الموعود
يكون لبعض دون بعض وفي عام دون عام لاغراض ومقاصد لا يعلمها الا هو ولهذا ختم الاية
بقوله ان الله عليم باحوالكم حكيم لا يعطي ولا يمنع الا عن حكمة وصواب **التاسعة** يا ايها
الذين آمنوا قد تقدم الوجه في تخصيص الخطاب بهم انما الخمر الظ ان المراد به كل شراب مسكر
ولا يختص بعصير العنب روى عبد الله الرحمن بن الحجاج عن الصادق ع قال قال رسول الله ص الخمر

طالع الامنه

المائده

من خمسة العصير من الكرم والنقيع من الزبيب والبتع من العسل والمزر من الشعير والنبيذ من التمر رواه
في الكافي بسند صحيح سمي خمرا لانه يخمر العقل ويستره وتركيب الباب يفيد معنى التغطية والستر ومنه
قولهم خمرت الاناء وخمار المرأة ونحو ذلك والميسر مصدر كالمرجع والموعد وفسر بالقمار اي قسم كانت
منه سمي ميسرا لاشتماله على اخذ مال الناس ميسرا من غير مشقة وتعب والانصاب جمع نصب وهي الاصنام
التي كانوا يعبدونها سميت بذلك لانها كانت تنصب للعبادة والازلام جمع زلم كصرد وفرس وهي
القداح التي كانوا يجيلونها للقمار وهي العشرة المعروفة بينهم او القداح الثلثة التي كانوا يجيلونها
اذا قصدوا فعلا مكتوب على احدها امرني ربي وعلى الاخرى نهاني ربي وعلى الثالث غفل ويجي
بيانها رجس قذر تعاف عنه العقول ونقل في ت عن الزجاج انه في اللغة اسم لكل ما استقذر من
عمل يقال رجس يرجس اذا عمل عملا قبيحا وهو خبر عن الخمر وحده فلذا افرد وخبر المعطوف عليه محذوف
او انه خبر عن المضاف المحذوف كانه قيل انما تعاطي الخمر والميسر الخ رجس من عمل الشيطان لانه
سبب عن تسويله وتزيينه فاجتنبوه الضمير للرجس او لما ذكر او للتعاطي لعلكم تفلحون بالاجتناب
عما نهيتم عنه واستدل شيخ الطايفة قدس الله روحه بهذه الاية على نجاسة الخمر من وجهين احدهما
كون الرجس بمعنى النجس وادعى الاجماع على ذلك والظاهر ان مراده انه في الاية كذلك والا فمعلوم
انه في اللغة مطلق القذر وثانيهما قوله سبحانه فاجتنبوه فان الامر بالاجتناب يقتضي وجوب التباعد
عنه بجميع الانحاء وفي عامة الاوقات والحالات الا ما خرج بالدليل وحالة الصلوة من جملة
الحالات ومعلوم ان من صلى وهو متلطخ بالخمر لا يكون مجتنبا له ومتباعدا عنه في حال صلوته
وفي الدليل نظر لظهور ان الرجس بمعنى القذر كما تقدم والاجماع على انه بمعنى النجس هنا لا يتم على
الاية لظهور انه خبر عن الجميع والنجاسة فيما عدا الخمر غير معلومة وتعين كونه خبرا عن الخمر وجعل

جن

خبر الباقي محذوفا بعيد لعدم ما يدل على ذلك المحذوف اذ الرجس المذكور بمعنى النجس والمحذوف
ليس بهذا المعنى بل بمعنى القذر الا ان يقال هو يدل على ان المحذوف مثل لفظه وان كان بمعنى اخر
وفيه تامل ولان الرجس في كثير الايات انما يستعمل بمعنى القذر مطلقا نحو قوله تعالى انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس الاية والمراد الاقذار والافعال القبيحة المستقبحة المؤدية الى الاثم ومن ثم قال الصدوق
ان الله عز وجل حرم شربها لا الصلوة في ثوب اصابته الخمر واما الامر بالاجتناب ففيه ايضا
لظهور ان الضمير يرجع الى الرجس الذي هو خبر عن الجميع او الى المضاف المحذوف اي تعاطي هذه الاشياء او
الى كل واحد من المذكورات وليس في ذلك دلالة على النجاسة بوجه بل الظاهر منه تحريم الاستعمال
المترتب على كل واحد واحد بخصوصه ومن ثم استدل اكثر المفسرين بها على تحريم الخمر والميسر ودلالتها
على ذلك بل على تحريم ساير التصرفات من وجوه شتى كالمقارنة بالاصنام التي عبادتها الكفر
المحض والحصر بانه ليس الا الرجس وانه من عمل الشيطان ونحوهما وسيجي الكلام في ذلك ان شاء الله
ثم ان الاخبار الدالة على النجاسة معارضة بمثلها مما دل على الطهارة والجمع بينها بحمل ما يدل على
الغسل على الاستحباب اوضح من حمل ما يدل على العدم على التقية والحق ان المسئلة من المشكلات
خصوصا بعد ملاحظة ما نقله شيخ الطايفة والسيد المرتضى من الاجماع على نجاسة الخمر بل قال السيد
المرتضى انه لا خلاف بين المسلمين في نجاسة الخمر الا ما يحكى عن شذاذ لا اعتبار بقولهم هذا كلامه و
ليس في كلام الصدوق تصريح بالطهارة فانه حكم بجواز الصلوة في ثوب اصابه الخمر وهو غير الطهارة
لجواز العفو عنه وعليك بالاحتياط التام في هذا المقام **العاشر** وثيابك فطهر
اي من النجاسات وهذا هو المتبادر منها ويؤيده ان الكفار لا يتطهرون من النجاسات فورد ذلك
ردا عليهم واطلاقها التطهر مقيد بالماء المطلق لانه المفهوم منه اذ لا عرف في التطهر بغيره فلا

عدم النقل فاندفع استدلال السيد المرتضى بها على جواز ازالة النجاسة بالمضاف نظرا الى اطلاق
التطهير وعدم تقييده بالماء، وما اجاب به من ان تطهير الثوب لا يراد به اكثر من ازالة النجاسة
عنه وقد تزول بغير الماء مشاهدة مدفوع بانا لا نسلم ان المراد بالتطهير الا ازالة مطلقا بل على الوجه
المفسر في الشريعة ولا يلزم من زوالها في الحس زوالها على ذلك الوجه فان الثوب لو يلبس بلله
بالماء النجس او بالبول لم يطهر اجماعا وان زالت النجاسة عنه وبالجملة فالنجاسة حكم شرعي لا يزول
عن المحل الا بحكم شرعي ومع الغسل بالماء يحصل الامتثال قطعا فيكون مرادا في الاية بخلاف
غيره والمحقق بعد ان نقل احتجاج السيد بالاية على جواز ازالة النجاسة بالمضاف نظرا الى اطلاق
التطهير اجاب بمنع دلالتها على موضع النزاع فانها دالة على وجوب التطهير والبحث ليس فيه بل في
كيفية الازالة ثم اعترض بان الطهارة ازالة النجاسة كيف كان واجاب بان هذا اول
المسئلة واورد ثانيا بان الغسل بغير الماء يزيل عين الدنس فيكون طهارة واجاب اولا بالمنع
فان النجاسة اذا امازجت المايع شاعت فيه فالباقي في الثوب منه متعلق به حصة من النجاسة
ولان النجاسة ربما سرت في الثوب فسدت مسامه فيمنع غير الماء من الولوج حيث هي فيبقى راكدة
في محلها ثم سلم زوال العين بالنجاسة ثانيا فقال لكن لا نسلم زوال النجاسة بخلفها فان المايع بملاقات
النجاسة يصير عين نجاسة فالبلة المتخلفة منه في الثوب بعض المنفصل النجس فيكون نجسا او
نقول النجاسة الرطبة اثر في تعدي حكمها الى المحل كما ان النجاسة عند ملاقاة المائع متعدي
نجاستها اليه فعند وقوع النجاسة الرطبة يعود اجزاء الثوب الملاقية لها نجسة شرعا وتلك العين
المنفصلة لا تزول بالغسل هذا وربما استدل للسيد على قوله باطلاق الغسل في الحديث المستفيض
عنه من لا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها وقوله ص لخولة بنت يسار حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه ما رواه

المجاهد

كالاصحاب عن الصادق ع انه قال لابن ابي يعفور وقد ساله عن المني يصيب الثوب ان عرفت مكانه فاغسله
وان خفي عليك مكانه فاغسله كله ونحوها من الاخبار المتكثرة بهذا الاطلاق واعترض على نفسه بان
الاطلاق الامر بالغسل ينصرف الى ما يغسل به في العادة ولم تنقض العادة بالغسل بغير الماء، واجاب
بالمنع من اختصاص الغسل بما يسمى الغاسل به غاسلا عادة اذ لو كان كذلك لوجب المنع من غسل
الثوب بماء الكبريت والنفط وغيرهما مما لم يجر العادة بالغسل به ولما جاز ذلك اجماعا علمنا عدم
الاشتراط بالعادة وان المراد بالغسل ما يتناوله اسمه حقيقة من غير اعتبار العادة ويجاب
بان الاخبار المطلقة محمولة على كون الغسل فيها مقيدا بالماء اما لسبقه الى الذهن عند الاطلاق
كما سبق عند اطلاق الامر بالسقي واما لورود اخبار عديدة مشتملة على تقييد الغسل بالماء كقول
الصادق ع في صحيحة محمد الحلبي فاذا وجد الماء غسله ونحوها والمطلق يحمل على المقيد مقتضى
الاية وجوب طهارة الثياب على الاطلاق لكنه مقيد بوقت الصلوة ونحوها للاجماع على ان طهارة
الثياب غير واجب في نفسه بل للصلوة ونحوها مما يشترط فيه الطهارة وفيها دلالة ايضا على
صدق التطهير كاف في حصول الطهارة من غير احتياج الى عصر او ورود ماء او عدد الا ما اخرجه
الدليل من اجماع ونحوه الا ان يقال لا يصدق التطهير بدون ذلك وفيه بعد وتفاصيل
ذلك يعلم من الفروع وقيل ان المراد الامر بتقصيرها مخالفة العرب في تطويلهم الثياب وجرهم
الذيول قال الزجاج تقصير الثوب ابعد من النجاسة فانه اذا انجر على الارض لا يؤمن ان يصيبه ما ينجسه
وهو اوفق ما امر به من رفض العادات المذمومة ويمكن فهم وجوب الطهارة منها ايضا لانها
هي المقصود من التطهير بالتقصير فان الغرض منه عدم اصابة النجاسة ذيولها وفي رواية ابي بصير
عن الصادق ع تشمير الثياب طهورها قال الله تعالى وثيابك فطهر اي فشمر وقيل ان المراد بالثياب

النفس اى طهر نفسك بما تستقذر من الافعال وتستهجن من العادات وعليه جرى قول الشاعر
فشككت بالرمح الاصم ثيابه وقيل معناه طهر ثيابك من ان تلبسها على معصية او غدر كما
قال النبى صلى الله عليه وسلم لا ثوب فاجر لبست ولا من غدرة اتقنع قال الزجاج معناه لا يكون غادرا فان الغادر
للغادر دنس الثياب نكانه قال وعملك فاصلح ويؤيده قول السدى ان الرجل اذا كان صالحا
قيل انه طاهر الثياب وان كان فاجرا قيل انه خبيث الثياب وقيل معناه لا يكن لباسك من حرام
وقيل معناه ازواجك فطهرهن من الكفر والمعاصى حتى يصرن مؤمنات صالحات والعرب تكنى
بالثياب عن النساء ولا يخفى بعد جميع ذلك عن ظاهر الاية ويمكن حملها على التنظيف الذى هو الطهارة
لغة ويكون الامر واردا بها فان النظافة مطلوبة للشارع بازالة الوسخ ونحوه وعلى هذا فاستفادة
وجوب الطهارة الشرعية منها بعيدة الا ان يقال الامر للوجوب فمقتضى الاية وجوب النظافة
مطلقا خرج منه غير الطهارة الشرعية لعدم وجوبها اجماعا فيبقى الوجوب مخصوصا بها فتامل
والرجز فاهجر اى خص الرجز بوجوب الهجر ويكون الحصر اضافيا ويحتمل ان يكون التقديم لا للحصر بل
لوجه آخر والرجز اما الصنم والمراد الثبات على هجره فانه كان بريئا منه لم يزل ولا ينال والمراد
كسرها واهانتها ما امكن ويجوز ان يكون الخطاب عاما للنبى وجميع امته واكتفى بذكره كما
يكتفى فى الاوامر بالرؤساء عن جميع الرعية اى لا تعبدوا الاصنام بل لا تعظموها واهجروها واما
العذاب والمراد وجوب الاجتناب عن موجبه وما يؤدى اليه كالشرك وعبادة الاصنام وغيرها
من المآثم والمعاصى وقيل انه بالضم الصنم وبالكسر العذاب قال فى القاموس الرجز بالكسر والضم
القذر وعبادة الاوثان والعذاب والشرك وعلى الاول يكون مناسبا لقوله وثيابك فطهر
اى طهرها للصلوة واجتنب عبادة الاوثان ويناسب ايضا قوله وربك فكبر بناء على ان المراد بها

تكبير

تكبير الصلوة كما سيجئ وقيل معناه جانب الفعل القبيح والخلق الذميم وقيل معناه اخرج حب الدنيا من
قلبك لانه راس كل خطيئة كما ورد فى الحديث وإذ ابتلى ابرهيم ربه متعلق الظرف
محذوف اى واذكر والمخاطب نبينا صلوات الله عليه واله ويكون الظرف بمعنى الوقت فقط ويحتمل
انتصابه بقال وسيجئ والابتلاء الاختبار والامتحان والمراد هنا الامر والتكليف عبر عن تكليفه
اياه بالبلوى لتشبيه الامر بتعم بامر المخلوقين دينا على العرف بيننا فان كثيرا منا قد يامر ليعرف ما يكون
من المامور والا تكليف بحق حقيقة الابتلاء عليه مسلم مع انه عالم بجميع المعلومات التى لا نهاية لها
على سبيل التفصيل من الازل الى الابد وقيل انه مجاز عن تمكينه العبد من اختيار احد الامرين ما يريد الله
وما يشتهيه هو كانه يمتحنه ما يكون منه حتى يجازيه واكثر المفسرين على الاول يعنى انه امره بكلمات
فاتمهن اى اداهن كملا وقام بهن حق القيام لقوله وابرهيم الذى وفى وقد فسرت الكلمات تفسيرات
عديدة فقيل هى ما ذكره من الامامة وتطهير البيت ورفع قواعده والاسلام قبل ذلك فى قوله
اذ قال له ربه اسلم وقيل هى مناسك الحج كالطواف والسعى والاحرام والتعريف وغيرهن وقيل ابتلاه
بالكواكب والقمر والشمس والختان وذبح الولد والنار والهجرة وغير ذلك الا ان المشهور انها السنن
الحنيفية العشر التى كانت فى شريعته فرضا وهى فى شريعة نبينا صلوات الله عليه سنة خمس فى الراس وهى
المضمضة والاستنشاق والفرق وقص الشارب والسواك وخمس فى البدن وهى الختان وحلق العانة
وتقليم الاظفار ونتف الابطين والاستنجاء بالماء وعلى هذا ففى الاية دلالة على استحباب ذلك
ولا ينافيه كونها فى شريعة من قبلنا وشريعة نبينا ناسخة لها لان المراد نسخ المجموع من حيث هو مجموع
فلا ينافيه ثبوت بعض الاحكام والطبرسى فى ت بعد ان ذكر الحنيفية العشر قال فهذه الحنيفية الطاهرة
التى جاء بها ابرهيم فلم تنسخ ولا تنسخ الى يوم القيمة وهو قوله واتبع ملة ابرهيم حنيفا ذكره على بن

ابرهيم في تفسيره وح فيكون من شريعة نبينا ص ولعل المراد بالختان ما وقع قبل البلوغ فانه بعده من
الواجبات لا من السنن فتامل قال اني جاعلك للناس اماما ان جعلتا العامل في اذ مضمرا
كان هذا استينافا كانه قيل فماذا قال له ربه حين اتمهن فاجيب بذلك ويحتمل ان يكون بيانا لقوله
ابتلى كما اشرنا ان ذلك احد الاقوال في الكلمات وان جعلت عامل اذ قال كان المجموع جملة معطوفة
على ما قبلها والامام المقتدى به في افعاله واقواله والرياسة العامة في الامور الدينية والدنيوية
ونحو ف هو اسم لمن يوتم به كالازار اسم لما يوتزر به يعني يأتمون بك في دينهم قال ومن ذريتي
عطف على الكاف في جاعلك يعني وبعض ذريتي فهو من عطف التلقين كانك تلقن المخاطب
العطف والكلام في تقديره واجعل بعض ذريتي وهذا العطف على نوعين احدهما ما يصح ان يقع
ما في كلامك بعينه في كلام مخاطبك كما تقول وزيدا في جواب من قال سأكرمك بعطف زيد
على الكاف في سأكرمك والمراد ويكرم زيدا والثاني ما لا يصح وقوعه بعينه فيه كما تقول وغلامي
في جواب من قال اكرمتك منبها على انه ضمير المتكلم والمراد واكرم غلامي والاية الكريمة من قبيل
الثاني والتقدير الذي يذكره النحاة فيه انما هو لربط الكلام وتوضيح المرام لان المقدر هو المعطوف
فانهم لا يتحاشون عن اطلاق المعطوف على كلمة وان كان الكلام لا يستقيم الا بتقدير اخرى ومن ثم
قالوا في قوله تع اسكن انت وزوجك الجنة ان زوجك معطوف على المستكن في اسكن والمعنى ولتسكن
زوجك ومثل ذلك في كلامهم كثير فان قلت كيف صح العطف على الضمير المجرور اعني الكاف في جاعلك
من دون اعادة الجار قلنا لما كانت الاضافة لفظية في تقدير الانفصال صح العطف المذكور
والذرية بمعنى النسل ماخوذ اما من الذرء او الذر فالذرية واما الذري فهي فعولة او فعيلة
قلبت همزتها قال لا ينال عهدي الظالمين اجابة الى ملتمسه وانه يعطي الامامة بعض ذريته ونبه

على انه قد يكون من ذريته ظلمة فلا يصلحون لان ينالوا عهده وانما قلنا ان في ذلك اجابة لملتمسه لانه
لو لم يرد ان يجعل احدا منهم اماما للناس كان يجب ان يقول في الجواب لا ينال عهدي ذريتك كذا
قال الشيخ في ت والمراد بالعهد هنا الامامة وهو الظاهر من سياق الكلام وهو مروي عن الباقر
والصادق عليهما السلم ويظهر من كلام ف وق اي لا يصل عهدي الى الذرية مطلقا وانما
يصل الى من هو بريء من ظلم نفسه ومعلوم ان فاعل المعاصي ظالم لنفسه كما قال سبحانه ومن
يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه فلا يستحق الامامة قال الشيخ في ت واستدل اصحابنا بهذه الاية
على ان الامام لا يكون الا معصوما من القبايح لان الله تع نفى ان ينال العهد الذي هو الامامة
ظالم ومن ليس بمعصوم فهو ظالم اما لنفسه او لغيره فان قيل انما نفى ان يناله ظالم في حال كونه
كذلك فاما اذا تاب واناب فلا يسمى ظالما فلا يمتنع ان تناله قلنا اذا تاب لا يخرج من ان يكون
الاية كانت تتناوله في حال كونه ظالما فاذا نفى ان يناله فقد حكم عليه بانه لا ينالها ولم يفد بانه
لا ينالها في هذه الحال دون غيرها فيجب ان يحمل الاية على عموم الاوقات في ذلك ولا ينالها وان
تاب فيما بعد انتهى كلامه وهو جيد في الغاية ويمكن الاستدلال على ذلك من وجه اخر وهو ان من اتصف
بالمعصية وقتا ما يصدق عليه انه ظالم في الجملة اما على تقدير كون المشتق حقيقة لمن اتصف بالمشتق
منه وقتا ما فظاهر واما على تقدير اشتراط الصدق حقيقة بكون المبدا قايما بمحله الان فذلك ليس
بمراد قطعا اذ لا يتوهم في المباشر للظلم في وقت ان يناله العهد في ذلك الوقت فتعين الاول
وثم المط وقد نفى الله تع العهد عمن صدق عليه انه ظالم في الجملة ويلزم منه عدم جواز كون من
اتصف بفسق من الفسوق وقتا ما اماما فلا بد في النبي والامام القائم مقامه من كونهم معصومين
من اول عمرهم الى اخره من الكباير كما هو مذهب اصحابنا وقد اجرى الله الحق على لسان ق حيث قال

في تفسيره انها تدل على عصمة الانبياء من الكباير قبل البعثة وان الفاسق لا يصلح للامامة قلت ما ذكره
من عصمة الانبياء من الكباير قبل البعثة حق لقيام الادلة القطعية عليه اما دلالة الاية على ذلك ففير
واضحة لظهور ان المراد بالعهد فيها الامامة كما عرفت فان ابرهيم ع قد كان نبيا واراد الله تعالى بذلك
ان يجمع لابرهيم ع النبوة والامامة قال الشيخ في ت واستدل اصحابنا ايض بها على ان منزلة الامامة
منفصلة من النبوة لان الله تعالى خاطب ابرهيم ع فقال انه سيجعله اماما جزاء له على اتمامه ما
ابتلاه الله تعالى من الكلمات ولو كان اماما في الحال لما كان للكلام معنى فدل ذلك على ان
منزلة الامامة منفصلة من النبوة وانما اراد الله ان يجمعهما لابرهيم ع انتهى وهو ظ فيما قلناه
واما دلالتها على ان الفاسق لا يصلح للامامة فحق لما عرفت ولكنه خلاف مذهب الاشاعرة بل خلاف
معتقده ايض فانه يعتقد وقوع الكباير منهم ع مثل ما وقع من ادم وسمي عاصيا في قوله وعصى ادم
ربه فغوى وقوله فتكونا من الظالمين ونحو ذلك كما يعرف من كلامه بل يجزم بوقوع الكفر ممن يعتقد
امامته كالشيخين لسبق كفرهما وتخصيص الاية بالنبوة بعيد اذ الظاهر ان المراد بها الامامة كما عرفت
وللصاحب ك هنا كلام جيد هذا لفظه قالوا في هذا دليل على ان الفاسق لا يصلح للامامة وكيف
يصلح لها من لا يجوز حكمه وشهادته ولا يجب طاعته ولا يقبل خبره ولا يقدم للصلوة وكان ابو حنيفة
يفتي سرا بوجوب نصرة زيد بن علي وحمل المال اليه والخروج على اللص المتغلب المتسمى بالامام و
الخليفة كالدوانيقي واشباهه وقالت له امراة اشرت على ابني بالخروج مع ابرهيم ومحمد بن عبد الله
بن الحسن حتى قتل فقال ليتني مكان ابنك وكان يقول في المنصور واشياعه لو ارادوا بناء مسجد
وارادوني على عد اجره لما فعلت وعن ابن عيينة لا يكون الظالم اماما قط وكيف يجوز نصب الظالم
للامامة والامام انما هو لكف الظلمة فاذا نصب من كان ظالما في نفسه فقد جاء المثل السائر من

استرعى

استرعى الذئب ظلم انتهى ويظهر من اشتراط العدالة في القاضي والشاهد والراوي وامام الجماعة وهو خلاف
ما هو المشهور من مذهب الحنفية فتامل فيه

كتاب الصلوة

وهو يتنوع انواعا الاول في الحث
عليها بقول مطلق الاولى إِنَّ الصَّلوٰةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ لعل وجه تخصيص الحكم بهم ما تقدم
من انهم المنتفعون لذلك المتثلون له والا فهي واجبة على الكافر ايضا على ما مر غير مرة كِتَابًا مَوْقُوتًا
فرضا محدود الاوقات لا يجوز اخراجها عن اوقاتها المعينة لها في شيء من الاحوال ويحتمل ان يراد بالكتاب
المكتوب اي المفروض كقوله كتب عليكم الصيام اي فرض والموقوت المحدود باوقات معينة لا يجوز
التقديم عليها ولا التاخير عنها والمراد ان الصلوة مفروضة محدودة باوقات محتمة يجب ايقاعها في
تلك الاوقات ولا يجوز اخراجها عنها في شيء من الحالات ولو في شدة الخوف وفي الاية دلالة على
وجوب الصلوة في جميع الاحوال الا ما اخرجه الدليل كحال الحيض ونحوه وعلى جميع المكلفين خائفين
او امنين محاربين او لا كما هو معلوم من اولها وعلى هذا علماؤنا اجمع واكثر الشافعية ويؤيده ما روي
عن ابن عباس انه قال عقيب تفسير هذه الاية لم يعذر الله احدا في ترك ذكره الا المغلوب على عقله
وقد روي في اخبارنا هذا المعنى ايض ولم يوجبها ابو حنيفة على المحارب حال المسايفة والاضطراب في
المعركة وان حضر وقتها بل قال معذور في تركها الى ان يطمئن وسيجيء تمام الكلام في صلوة الخوف ان شاء الله تعالى
حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ اي اضبطوها بادائها في وقتها المحدود الموقت من الشارع وبالمداومة
عليها ولعل الامر بها في تضاعيف احكام الاولاد والنساء للتنبيه على انه لا ينبغي ان يكونوا بحيث يلهيهم
الاشتغال بشانهم عنها وَالصَّلوٰةِ الْوُسْطَىٰ تانيث الاوسط وهو ما بين الشيئين على جهة الاعتدال
والتساوي ويحتمل ان يكون المراد بها الفضلى من قولهم للافضل الاوسط وتخصيصها بالذكر بعد ذكرها
بالعموم للاهتمام بشانها واختصاصها بمزيد فضيلة توجب زيادة المحافظة عليها بالنسبة الى غيرها

النسا

البقرة

من الصلوات وقد اختلف اصحابنا بل العامة ايضا في المراد بها فقيل انها صلوة الظهر وعلى ذلك بعض
علمائنا ونقل الشيخ في الخلاف عليه اجماع الفرقة ورواه زرارة صحيحا عن ابي جعفر ع قال حافظوا
على الصلوات والصلوة الوسطى هي صلوة الظهر وهي اول صلوة صلاها رسول الله صلعم وهي وسطة
بين صلوتين نهاريتين ولوقوعها في وسط النهار حين ينتشر الناس في معايشهم ويتوفرون
على الاشتغال بامور دنياهم فاقتضى ذلك الاهتمام بالمحافظة عليها والحث اليها وفي قراءة حافظوا
على الصلوة والصلوة الوسطى وصلوة العصر فان العطف يقتضي المغايرة وروى العامة عن
علي عليه السلم انه قال قال النبي صلى الله عليه واله ان لله في سماء الدنيا حلقة تزول فيها الشمس
فاذا زالت الشمس سبح كل شيء لربنا فامر الله تع بالصلوة في تلك الساعة وهي الساعة التي تفتح
فيها ابواب السماء فلا تغلق حتى يصلى الظهر وقيل ان المراد بها صلوة العصر وعلى ذلك بعض
علمائنا ايض وادعى عليه السيد المرتضى عليه اجماع الشيعة وهو اختيار جماعة من العامة وعليه
رواية عن النبي صلى الله عليه واله انه قال يوم الاحزاب شغلونا عن الصلوة الوسطى صلوة
العصر ملا الله بيوتهم نارا وقال ص انها الصلوة التي شغل عنها سليمن بن داود حتى توارت
بالحجاب ولانها في وسط النهار وكانت اشق الصلوات عليهم فكانت افضل لقوله صلى الله عليه
واله افضل الاعمال احمزها وقيل انها المغرب لانها وسط في الطول والقصر من بين الصلوات
وقيل انها صلوة العشاء لانها بين صلوتين لا تقصران وقيل انها الصبح وهو قول الشافعي
لانها بين صلاتي الليل والنهار وبين الظلام والضياء ولانها لا تجمع مع غيرها فهي منفردة بين
مجتمعين وقيل انها احدى الصلوات لم يعينها الله تع واخفاها في جملة الصلوات المكتوبة كما
اخفى ليلة القدر في ليالي شهر رمضان واسمه الاعظم في جميع الاسماء وساعات الاجابة في ساعات

الجمعه

الجمعة والغرض من ذلك الاهتمام بالجميع ليحصل ادراك المطلوب في ضمنه وفي هذا اشارة الى ان العمل المخصوص
بوقت دون وقت يحسن ايقاعه في كل وقت يحتمل انه ذلك الوقت اذا وقع الاشتباه فيه وان لم يجزم
به وقد وردت الرواية بذلك ايض في عمل ليلة القدر وعمل العيد وعمل رجب مع عدم ثبوت الهلال
وقد يستنبط من ذلك ان الجزم في النية انما يشترط بحسب الممكن واحتجت الشافعية على الحنفية بهذه
الاية على عدم وجوب الوتر فانه لو كانت واجبة لكانت الصلوات ستا فلم يتحقق بها وسطى واجيب
بان ذلك انما يتم لو كان المراد الوسطى في العدد لكنه يحتمل ان يكون المراد الوسطى في الفضيلة
مثل وكذلك جعلناكم امة وسطا او الوسطى في القدر كالمغرب فانها ثلث ركعات فيتوسط
بين الاثنين والاربع او الوسطى في الصفة كصلوة الصبح تتوسط بين صفتي الظلام والضياء والحق
ان هذه الوجوه بعيدة عن ظ الاية وانما ظاهرها الوسطى في العدد وَقُومُوا لِلّٰهِ قَانِتِينَ اي ذاكرين
الله في حال قيامكم والقنوت ان يذكر الله قائما كذا في الكشاف ثم قال وعن عكرمة كانوا يتكلمون
في الصلوة فنهوا عن ذلك ورواه زيد بن ارقم وعبد الله بن مسعود كنا نتكلم في الصلوة يكلم
الرجل صاحبه وهو الى جنبه حتى نزلت وقوموا لله قانتين فامرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام وقيل
هو الركود وكف الايدي والبصر وقيل معناه طايعين وقيل خاشعين وقيل داعين والقنوت
هو الدعاء في الصلوة حال القيام وهذا القول رواه مفسروا اصحابنا عن السيدين الصادقين ابي جعفر وابي
عبد الله عليهما السلم وهو قول ابن عباس ايض وح فتحمل الاية عليه غير ان اصحابنا لم يشترطوا الدعاء
في القنوت فانهم يجعلون افضله كلمات الفرج وليس فيها دعاء فتامل الا ان يراد بالدعاء ما يشمل
الذكر والثناء وذلك فلا اشكال واستدل بعضهم بها على وجوب القنوت في الصلوة وفيه نظر
اذ القنوت من الالفاظ المشتركة بين المعاني المذكورة وعدم تبادر المعنى المتعارف بين الفقهاء

منها فهي كالمجملة بينها سلمنا ان المراد بها الدعاء كما هو المروي عن السيدين الصادقين عليهما السلام وان
الدعاء يشمل الذكر ايض كما اشرنا اليه فلا يلزم من ذلك وجوب القنوت لانه امر بالقيام حال
القنوت فالواجب القيام حال القنوت ولا يلزم من ذلك وجوب القنوت فان قيل على تقدير
تركه لم يوجد المامور به وهو القيام حال القنوت فوجوبه يستلزم وجوبه قلنا لا نم اذ يجوز ان يكون
واجبا مشروطا اي ان قنتم فقوموا او لا مانع من كون الشي مستحبا وكيفيته واجبة بهذا المعنى كما
صرح به الفقهاء في كثير من المواضع سلمنا الوجوب لكن نقول به في ضمن القراءة والاذكار لما فيها
من الذكر او الدعاء فيتحقق الامتثال بذلك من دون القنوت المتنازع فيه سلمنا ذلك لكن الاية
واردة في الصلوة الوسطى فيجوز ان يكون الوجوب مخصوصا بها الا ان يقال متى ثبت الوجوب فيها ثبت
في الجميع اذ لا قايل بالفرق لانا نقول هذا غير واضح لكان نقل الشافعي فانه يذهب الى اختصاصه في
صلوة الصبح وهي الوسطى عنده كما عرفت وفيه نظر والحق ان حمل الامر على الوجوب انما هو مع عدم
المعارض لا معه وهو هنا موجود كصحيحة البزنطي عن الرضا ع ان شئت فاقنت وان شئت لا تقنت
ونحوها من الاخبار ويؤيده خلو رواية تعليم النبي ص الاعرابي الصلوة عنه وكذا رواية حماد بن
عيسى عن الصادق ع مع اشتمالها على افعال الصلوة بتمامها مستحبا وواجبا ومن هنا ذهب الاكثر
الى الاستحباب وانما خالفهم ابن بابويه فاوجبه مطلقا وخص ابن ابي عقيل وجوبه فقط وفيهما بعد ان
وربما احتج عليها ايض برواية عمار عن الصادق ع ليس له ان يدعه متعمدا وبرواية وهب عنه ع
من ترك القنوت رغبة عنه فلا صلوة له وفي مستندها كلام فلا يصلحان لمعارضة ما تقدم وحملها
على الاستحباب طريق الجمع مع ان الاخيرة دلت على تركه رغبة عنه وهو لا ينافي تركه لا عن رغبة و
الصلوة المنفية فيه هي الصلوة الكاملة والله اعلم **الثالثة** وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَوةِ امر للنبي ص

طه

بان

بان يأمر اهل بيته بالصلوة بعدما امره بها ويحتمل ان يكون المراد اهل بيتك واهل دينك فيشمل جميع
امته وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا اي على فعلها وعلى امرهم بها او المراد داوم عليها واشتغل بها على الصبر عن محارم الله
لَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا ان ترزق نفسك ولا اهلك نَحْنُ نَرْزُقُكَ الخطاب للنبي ص والمراد جميع الخلق
اي نحن المتكفلون بما يحتاجون اليه من الرزق ولا نسترزقهم فيجب ان يفرغوا بالهم للصلوة ونحوها
من العبادات المامور بها ويؤيد ذلك ما في قوله تع ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من
حيث لا يحتسب وقوله تع وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ما اريد منهم من رزق وما
اريد ان يطعمون ونحوهما وعن بكر بن عبد الله المزني انه كان اذا اصاب اهله خصاصة قال
قوموا فصلوا بهذا امر الله ورسوله ثم يتلو هذه الاية ويحتمل اختصاص هذه الاية عدم طلب الرزق
بالنبي ص وانه يرزقه واهل بيته من غير طلب وكسب اي اقبل انت مع اهلك على عبادة الله و
الصلوة واستعينوا بها على حاجتكم ولا تهتم بامر المعيشة فان رزقك يأتيك من عندنا ونحن
رازقوك ولا نسألك ان تطلب رزقا ولا ان تسعى في تحصيله ففرغ بالك لاداء الرسالة
وعبادة الله تع وامر الاخرة ويكون المراد بذلك طلب ترك الكسب للرزق بالكلية والتوجه
الى ما امر به والتصبر على مشاق الصلوة واداء الرسالة وعدم تكليفه بطلب رزق نفسه
ولا عياله ويؤيد ذلك ما روي عن ابي جعفر ع امره الله ان يخص اهله دون الناس ليعلم الناس
ان لاهله عند الله منزلة ليست للناس فامرهم مع الناس ثم امرهم خاصة وروى ابن عقدة
وغيره انه لما نزلت هذه الاية كان رسول الله ص يأتي باب فاطمة وعلي عليهما السلام تسعة اشهر
عند كل صلوة فيقول الصلوة رحمكم الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت وهذا الا
يدل على ان المراد باهله من يختص به من اهل بيته لا اهل دينه ويكون الرزق للعباد وان كان

مضمونا منه لكن بالطلب والكسب كما دل عليه غيرها من الآيات وعلى الاول يمكن ان يستنبط
من الآية الامر بكل ما كان واجبا والصبر على جميع التكاليف الشاقة وعدم جعل الرزق مانعا عنه
وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوَىٰ اى العاقبة المحمودة لذوى التقوى الذين اتقوا معاصى الله واجتنبوا محارمه
ولعل في اطلاق العاقبة اشارة الى ان غير المتقين لا عاقبة لهم لكان دخولهم في الدنيا كلا دخول
لعدم الاثر المترتب على وجودهم وقال ابن عباس يريد الذين صدقوك واتبعوك واتقونى و
الله اعلم الرابعة قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ قد فازوا بامانيهم وظفروا بمطلوبهم وهو الخلاص من
عذابه والبقاء على دوام رحمته وكلمة قد تثبت المتوقع كما ان لما تنفيه ولما كان المؤمنون متوقعين
ذلك من فضل الله صدرت بها بشارتهم والمؤمن عندنا المصدق بالنبي صلى الله عليه وآله
وبما جاء به النبي مواطيا قلبه لسانه وفي دخول العمل الصالح خلاف اقربه المنع العدم الَّذِينَ هُمْ
فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ اى خاضعون متواضعون متذللون لا يرفعون ابصارهم عن
مواضع سجودهم ولا يلتفتون يمينا ولا شمالا كذا في ق ومقتضاه ان الخشوع من افعال الجوارح
والبدن ذهب بعضهم وفي ق الخشوع في الصلوة خشية القلب والزام البصر موضع السجود و
ظاهره ان الخشوع فعل القلب والجوارح معا وقال الشيخ في ت الخشوع في الصلوة هو الخضوع
بجمع الهمة لها والاعراض عما سواها لتدبر ما يجري فيها من التكبير والتسبيح والتحميد لله وتلاوة
القرآن وهو موقف الخاضع لربه الطالب لمرضاته بطاعته وهو معنى حسن للخشوع ويؤيده
ما روى ان النبي ص راى رجلا يعبث بلحيته في صلوته فقال اما انه لو خشع قلبه لخشعت جوارحه
وبالجملة اللازم في الخشوع ان يفرغ قلبه بجمع همته لها والاعراض عما سواها فلا يكون ملحوظا غيره
العبادة والمعبود ويدخل في ذلك جميع ما ذكر من النظر الى موضع السجود حال القيام كما

ذكره اصحابنا ويدل عليه رواية زرارة عن الباقر ع قال اذا قمت الى الصلوة فليكن نظرك الى
موضع سجودك وفي حال القنوت يكون نظره الى باطن كفيه بناء على ان القانت يجعل باطن
كفيه الى السماء والنظر الى السماء في الصلوة مكروه لما قيل ان المسلمين كانوا يرفعون ابصارهم
الى السماء في صلوتهم وكان رسول الله ص يفعل ذلك فلما نزلت هذه الآية تطاطا وكان لا يجاوز
بصره مصلاه وفي رواية مسمع ان النبي ص نهى ان يغمض الرجل عينيه في الصلوة فيتعين
لذلك النظر الى باطن الكفين وفي حال الركوع النظر الى ما بين الرجلين لقول الباقر ع
في رواية زرارة ومد عنقك وليكن نظرك الى ما بين قدميك وروى حماد عنه ع غض البصر
حال الركوع وحملها الشيخ على رواية زرارة فانه اذا نظر الى ما بين قدميه يرى للناظر انه غض
بصره ويحتمل العمل بكل منهما ويكون حال الركوع مخيرا بين الامرين وكذا يدخل في الخشوع جميع ما ذكره
الفقهاء من المستحبات حال الصلوة كاستعمال الاعضاء على الوجه الذي امر به وترك المكروهات
كالعبث بجسده وثيابه والالتفات يمينا وشمالا والتمطي والتثاؤب والفرقعة والتشبيك
وتقليب الحصى ونحو ذلك مما اشتملت عليه الروايات الواردة عن اصحاب العصمة عليهم السلم
وهل الخشوع بهذا المعنى واجب في الصلوة الظاهر من اصحابنا العدم وهو قول اكثر الفقهاء
من العامة وذهب بعضهم الى وجوبه وقد نقل الغزالي عن بشر الحافي انه قال من لم يخشع فسدت
صلوته وعن الحسن كل صلوة لا يحضر فيها القلب فهي الى العقوبة اسرع وعن معاذ بن جبل
من عرف من على يمينه وشماله متعمدا وهو في الصلوة فلا صلوة له وروى عن النبي ص مرفوعا
ان العبد ليصلي الصلوة لا يكتب له سدسها وعشرها وانما يكتب للعبد من صلوته ما عقل منها
وقد يستدل على هذا القول ايضا ببعض الآيات كقوله تعالى افلا يتدبرون القرآن والتدبر لا يتصور

بعدت الوقوف على المعنى وقوله حتى تعلموا ما تقولون نهى للسكران عن القرب لعدم العلم بما يقول فظ
ان من كان قلبه مونعا في هموم الدنيا فهو بمنزلته وقوله صلى الله عليه وآله المصلي يناجي ربه ولا
مناجاة مع الغفلة اصلا ونحو ذلك ولو قطع النظر عن ذلك فلا شك ان الخشوع من شرط قبول الصلوة
الذي يترتب عليه الثواب وان لم يكن من شرط الاجزاء وهو عدم وجوب القضاء مع عدمه لا يترتب
على تلك الصلوة اثره بالجملة فالامر مشكل والعاقل لا يخفى عليه ما يحصل به الخروج عن العهدة و
الَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ ما لا يعنيهم من القول والفعل كاللعب والهزل ومما توجب المروة القائه
واطراحه مُعْرِضُونَ لما بهم من الجد في العبادة الذي يشغلهم عن ذلك بل عن الالتفات اليه وهو
ابلغ من الذين لا يلهون من وجوه جعل الجملة اسمية وبناء الحكم على الضمير والتعبير عنه بالاسم و
تقديم الصلة عليه واقامة الاعراض مقام الترك ليدل على بعدهم عنه راسا مباشرة وتسببا وميلا
وحضورا فان اصل الاعراض ان يكون في عرض غير عرضه قال في ف لما وصفهم بالخشوع في الصلوة
اتبعه الوصف بالاعراض عن اللغو ليجمع لهم الفعل والترك الشاقين على الانفس اللذين هما قاعدتا
بناء التكليف وهو جيد واعترض عليه بان الخشوع في الصلوة كان مشتملا على الفعل والترك
وترك اللغو ايضا اي ما لا يعني مطلقا فعلا كان او تركا داخل فيه فلعل ذكره ثانيا للتاكيد وفيه
نظر فان المراد انهم في حال الصلوة خاشعون على الوجه المتقدم وحال عدم الصلوة معرضون عن
اللغو بمعنى ان جدهم في العبادة وانتظار وقتها وتحصيل مقدماتها شاغل لهم عن ذلك بل عن
الالتفات اليه ولا شك ان هذا تاسيس بالنسبة الى الخشوع لا تاكيد له وقد يستفاد منها رجحية
ترك اللغو في غير وقت العبادة حيث جعله من صفات المومنين بل قد يستفاد وجوبه حيث قارنه
بفعل الزكوة وترك الزنا فتامل وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ اما على تقدير مضاف

اى

٢٠

اى فاعلون لادائها او ان المراد بالزكوة هنا المصدر كما يقال فاعل الضرب باضافة الفاعل الى الاحداث
كما هو المتعارف ولا يراد بها عين القدر المخرج من النصاب لان الخلق لا قدرة لهم على فعلها وهو ظاهر
وعن ابي مسلم انه حمل الزكوة على كل فعل مرضي كقوله قد افلح من تزكى وفيه نظر ويجيء تمامه ثم انه تع
وصفهم باوصاف اخرى مدح الى وصفهم بالمحافظة على الصلوة بقوله وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَوَاتِهِمْ
يُحَافِظُونَ اي يواظبون عليها ويؤدونها في اوقاتها من غير تقديم على الوقت ولا تاخير عنه وقال
الشيخ في تب في تفسير اهل البيت ع ان معناه الذين يحافظون على مواقيت الصلوة فيؤدونها في اوقاتها
ولا يؤخرونها حتى يخرج الوقت ويؤيد ذلك ما رواه ابو اسامة زيد الشحام قال سالته عن قول
الله عز وجل والذين هم عن صلوتهم ساهون قال هو الترك لها والتواني فيها ولكن روى يونس
بن عمار عن الصادق ع قال سالته عن قوله والذين هم عن صلوتهم ساهون اهي وسوسة الشيطان
قال لا كل احد يصيبه هذا ولكن يغفلها ويدع ان يصلي في اول وقتها وح فيمكن ان يريد بالمحافظة
الصلوة اول الوقت من غير تاخير عنه فتامل وليس ذكر الصلوة هنا وقع تكرارا من غير فائدة بل
اريد في كل موضع فائدة غير الاخرى قال في ف ليس ذكر الصلوة مكررا بل لانهما مختلفان اذ
وصفوا اولا بالخشوع في صلوتهم واخيرا بالمحافظة عليها وذلك ان لا يسهو عنها ويؤدونها في
اوقاتها ويقيموا اركانها ويكلفوا نفوسهم بالاهتمام بها وبما ينبغي ان يتم به اوصافها وايضا قد
وحدت اولا ليفاد الخشوع في جنس الصلوة اي صلوة كانت وجمعت اخرى ليفاد المحافظة على
اعدادها وهي الصلوة الخمس والوتر ذكر الوتر لكونه واجبا عنده والسنن المرتبة مع كل صلوة و
صلوة الجمعة والعيدين والجنازة والاستسقاء والكسوف والخسوف وصلوة الضحى والتهجد و
صلوة التسبيح وصلوة الحاجة وغيرها من النوافل ولا يخفى ان بعضها غير مستحب عندنا أُولَئِكَ

اي الجامعون لهذه الاوصاف العظيمة والخصال الكريمة هم الوارثون الاحقاء بان يسموا وارثا دون
من عداهم ممن يرث مالا واثاثا ومتاعا قليلا او ممن يدخل الجنة سواهم كالاطفال والمجانين و
الفساق بعد العفو وانما كانوا هم الاحقاء لاجتماع الصفات الموجبة للارث فيهم والارث حقيقة ملك
ما يتركه الميت لمن بعده ممن هو اولى به في حكم الله ثم شبه به فقيل فلان ورث علم فلان اي صار اليه
على الاستعارة الذين يرثون الفردوس بيان للوارثين بعد ذكره مجملا تفخيما وجزالة ثم
والفردوس البستان الذي يجمع محاسن النبات وانواع الثمار وقيل البستان الذي فيه الكرم و
هل هو عربي او رومي معرب قولان والمراد به الجنة وقيل هو اسم لرياض الجنة وقيل هو جنة مخصوصة
من بين الجنات وقد اختلف في معنى ارثهم فقيل انهم يرثون من الكفار منازلهم فيها حيث فوتوها
على انفسهم فقد روي عنه صلى الله عليه وآله انه قال ما منكم احد الا وله منزل في الجنة ومنزل في النار فان مات على
الضلال ورث منزله اهل الجنة وان مات على الايمان ورث هو منزله من الجنة وقيل
ان معنى الميراث هنا انهم صائرون الى الجنة بعد الاحوال المتقدمة وينتهي امرهم اليها كما يؤول امر
الوارث الى مصيره ما يترك عنده وقيل ان الجنة كانت مسكنا لابينا آدم فلما انتقلت الى
اولاده كانت شبيها بالميراث هم فيها خالدون انث الضمير الراجع الى الفردوس لانها اسم الجنة
على ما عرفت فلينظر العاقل بعين البصيرة الى ما حث الله تعالى عليه من امر الصلوة وابقائها على
وجه الخشوع والخضوع والمحافظة على اوقاتها على الوجه المتقدم وما وعد عليها من الفوز وا
اذا نظرت الى كلامه تعالى وجدت الاهتمام بشان الصلوة والحث عليها في مواضع عديدة لم يبلغ
اليه شيء من الواجبات غيرها وهو دليل على عظمة قدرها عند الله وفي الحديث الصحيح عنهم عليهم السلام
انه لم يتقرب العبد بشيء بعد المعرفة افضل من الصلوة فيجب على المكلف الاهتمام بشانها كما امر

تعالى

بني اسرائيل

تعالى بالحث عليها والدعاء اليها **النوع الثاني** في ذكر الصلوة الخمس واوقاتها وفيه آيات **الاولى**
أقم الصلوة اقامة الصلوة تعديل اركانها وحفظها من ان يقع فيها زيغ من اقام العود اذا قومه
وعدله وقيل المواظبة عليها من قامت السوق اذا لم تتعطل عن البيع وقيل التشمر لادائها من غير فتور
ولا توان من قام بالامر واقامه اذا جد فيه وتجلد ضد قعد عن الامر وتقاعد وقيل المراد اداؤها
فعلها عبر عنه بالاقامة لاشتمالها على القيام لدلوك الشمس لزوالها اذ الدلوك الزوال كما قال
الجوهري وجماعة من اللغويين ماخوذ من الدلك لان الناظر اليها يدلك عينيه لدفع شعاعها
يؤيده ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله قال اتاني جبرئيل لدلوك الشمس حين زالت فصلى بي
الظهر وقيل لغروبها وعليه جماعة وبه ورد قول الشاعر هذا مقام قدمي رباح غدوة حتى دلكت
براح اي غربت وبراح اسم للشمس واللام للتوقيت مثلها في قوله لثلاث خلون الى غسق الليل
اي ظهور ظلامه يقال غسقت القرحة اذا انفجرت فظهر ما فيها وقال ابن عباس وقتادة هو بدو الليل
وفي الصحاح الغاسق الليل اذا غاب الشفق وقيل غسق الليل شدة ظلمته وفي ... الغسق الظلمة وهو
وقت صلوة العشاء وفي اخبارنا ما يدل على انه انتصاف الليل كما سيجيء ثم انا لو حملنا الدلوك على
الزوال كان في الاية دلالة على وجوب الصلوات الخمس باوقاتها اربع منها يتعلم مما ذكرناه على ان
المراد بغسق الليل ظلمته الشديدة الحاصلة عند نصف الليل فيكون وقت الظهرين الى الغروب
ووقت العشائين الى نصف الليل وثلثه على الخلاف وقوله وقرآن الفجر اشارة الى الصلوة
الصبح وينبغي تحديد الاوقات على الوجه المذكور معلوما من الاخبار ويؤيد ذلك ما في صحيحة زرارة
قال سالت ابا جعفر عليه السلام عما فرض الله عز وجل من الصلوة فقال خمس صلوات في الليل والنهار
فقلت فهل سماهن وبينهن في كتابه قال نعم قال الله تبارك وتعالى لنبيه ص اقم الصلوة لدلوك الشمس

الى غسق الليل ودلوكها زوالها وفيما بين دلوك الشمس الى غسق الليل اربع صلوات سماهن الله و
بينهن وغسق الليل هو انتصافه ثم قال وقرآن الفجر ان قرآن الفجر كان مشهودا فهذه الخامسة وما في
رواية عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله ع في قول الله عز وجل اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق
الليل قال ان الله افترض اربع صلوات اول وقتها زوال الشمس الى انتصاف الليل منها صلوتان
اول وقتهما من عند زوال الشمس الى غروب الشمس الا ان هذه قبل هذه ومنها صلوتان اول
وقتهما من غروب الشمس الى انتصاف الليل الا ان هذه قبل هذه ونحوهما من الاخبار وان حملنا
الدلوك على الغروب كان في الاية دلالة على وجوب ثلث صلوات باوقاتها العشائين وصلوة
الفجر ويكون وجوب الظهرين باوقاتها مستفادا من خارج الاية ولعل الاول اولى لاشتهار الدلوك
في الزوال وعدم ظهور كونه للغروب والشعر غير صريح في كونه بمعناه بل يحتمل ارادة الزوال
منه وما عرفت من الاية والرواية عن الصادقين عليهما السلام ان الدلوك بمعنى الزوال وكفى
بقولهما دلالة ولان حمل كلام الله على ما هو اكثر فائدة واشمل حكما اولى فليحمل عليه وقيل ان المراد
بالصلوة هنا صلوة المغرب لكون الدلوك بمعنى الغروب والغسق بمعنى الظلمة وفيه ما تقدم
وقال الحسن لدلوك الشمس لزوالها صلوة الظهر والعصر الى غسق الليل صلوة المغرب والعشاء
الاخرة كانه يقول من ذلك الوقت الى هذا الوقت على ما بين ذلك من حال الصلوات الاربع
ثم صلوة الفجر فانها زيدت في الذكر قال الشيخ في التبيان واستدل قوم بهذه الاية على ان وقت
الاولى موسع الى اخر النهار لانه اوجب اقامة الصلوة من وقت الدلوك الى وقت غسق الليل
وذلك يقتضي ان ما بينهما وقت ثم قال وهذا ليس بشيء لان من قال ان الدلوك هو الغروب لا
دلالة فيها اذ هو يقول انه يجب اقامة المغرب من عند الغروب الى وقت اختلاط الظلام الذي

هو غروب

هو غروب الشفق وما بين ذلك وقت المغرب ومن قال الدلوك هو الزوال يمكنه ان يقول المراد بالاية
البيان لوجوب الصلوات الخمس على ما ذكره الحسن لا بيان وقت صلوة واحدة فلا دلالة في الاية انتهى كلامه
ولعل المستدل حاول ابطال مذهب الفقهاء حيث جعل بعضهم الوقت مختصا بالاخر في جميع الصلوات
ومن فعلها في اوله فهو مقدم لها وبعضهم جعل الوقت مختصا بالاول وكان رد الشيخ في الاستدلال على الحق
بناء على ما ذهب اليه من اختصاص الوقت بالاول كما صرح في يب وجعل الاخر وقتا للمعذور وان مراده
ان الاستدلال على ذلك بحيث يحصل الزام الخصم غير معلوم من الاية صريحا ويمكن ان يقال مقتضى كون
وقت الصلوات الاربع من الدلوك بمعنى الزوال الى غسق الليل بان الى لانتهاء الغاية ان الظهر والعصر
اشتركا في الوقت من الزوال الى الغروب والمغرب والعشاء الاخرة اشتركا في الوقت من المغرب الى الغسق
بمعنى نصف الليل وافراد صلوة الفجر بالذكر في قوله وقرآن الفجر ويؤيد دلالة الاية على ذلك الروايات
المتقدمتان فانهما دلتا على ذلك مع اعتبار سندهما والى هذا يذهب السيد المرتضى ره في اوقات
الصلوات ناقلا له عن الاصحاب من غير تعيين وهو الظاهر من كلام ابن بابويه لا يقتضيه ضرورة الترتيب
اقتضت اختصاص اول الوقت بمقدار فعل الصلوة بالاولى واخره بذلك المقدار بالاخيرة فاستفيد
الاختصاص منها ويؤيدها موثقة داود بن فرقد عن الصادق ع اذا زالت الشمس فقد دخل وقت
الظهر حتى يمضي مقدار ما يصلي المصلي اربع ركعات فاذا مضى ذلك فقد دخل وقت الظهر والعصر
حتى يبقى من الشمس مقدار ما يصلي المصلي اربع ركعات فاذا بقي مقدار ذلك فقد خرج وقت الظهر
وبقي وقت العصر لانا نقول لا نم دلالة الاية على ذلك بل هي مجملة فيه مع امكان المناقشة في الاحتمال
نظرا الى عدم معلومية اخر الوقت منها ليلزم الاختصاص المذكور سلمنا الاحتمال لكن بعد
الرواية السابقة يقربه ذلك ويتعين حملها عليه ورواية داود موثقة لا تعارضها فتامل ولعل التعبير

بقرآن الفجر في صلوة الصبح نظرا الى وجوب القراءة فيها فهي من باب تسمية الكل باسم جزئه كما سميت ركوعا
وسجودا قال الزجاج ان في قوله وقرآن الفجر فائدة عظيمة هي انها تدل على ان الصلوة لا يكون الا بقراءة لان
قوله اقم الصلوة واقم قرآن الفجر قد امر فيه ان يقيم الصلوة بالقراءة حتى سميت الصلوة قرآنا فلا يكون
صلوة الا بقراءة وفيه تدقيقات فسر قرآن الفجر بصلوة الصبح لم يكن فيها دلالة على وجوب القراءة اذ
يجوز ان يكون الاطلاق تجوزا بناء على كون القراءة مندوبة فيها فان مثل ذلك كاف في صحة
الاطلاق وهذا سهو ان فسرت بقراءة الصبح صلوة الفجر كان فيها دلالة على الوجوب نظرا الى تعلق
الامر باقامتها وح فيكون اثبات القول بوجوب القراءة في باقي الصلوات لعدم القائل بالفصل
ثم انه اشار الى بيان فضيلة صلوة الفجر بقوله إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا يشهده ملائكة
الليل والنهار فانهم يجتمعون في صلوة الصبح ينزل هؤلاء ويصعد هؤلاء ولا يخفى ان ذلك في آخر
ديوان الليل واول ديوان النهار ويتحقق ذلك اذا فعلت في اول وقتها فيكون فيه اشارة الى
الحث على فعلها في اول الوقت وبه يبطل قول من يذهب الى ان وقتها ليس الا الآخر كالحنفية وهو
قولهم في جميع الصلوات الواجبة فعندهم ان من فعل الصلوة في اول وقتها فهو مقدم لها ويكون
نفلا مجزيا عن الفرض مستدلين على ذلك بان المكلف مخير قبل وقت الصلوة بين الفعل والترك والتخيير
ينافي الوجوب بخلاف وقت الضيق فانه يتعين فيه الفعل مضيقا ولا يخفى انه خروج عن النص
بالهوى مع ان دليلهم اوهن من بيت العنكبوت وقد بسطنا الكلام معهم في اصول الفقه وقيل
ان المراد بكونه مشهودا انه من حقه ان يشهده الجم الغفير للصلوة جماعة وربما قيل وجه آخر وَمِنَ
اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ التهجد ترك الهجود اي النوم للصلوة من هجد يهجد هجودا انه هاجدا اذا
نام وقال ابن الاعرابي هو من الاضداد لانه يقال هجد الرجل اذا نام وهجد ايضا اذا صلى من الليل

وقال المبرد التهجد عند اهل اللغة السهر للصلوة او لذكر الله فاذا سهر للصلوة قيل تهجد واذا اراد
النوم قال هجدت وحاصله على ما ذكره بعضهم ان الهجود في الاصل هو النوم بالليل ولكن التاء
للتفعل فيه لاجل التجنب ومنه تأثم وتحرج اذا نفى الاثم والحرج عن نفسه فكان المتهجد يدفع الهجود
عن نفسه قيل معنى ومن الليل وعليك ببعض الليل فتهجد به وقيل معناه واقم الصلوة
في بعض الليل فتهجد به والضمير المجرور نَافِلَةً لَكَ فريضة زائدة لك على الصلوات الخمس المفروضة
فان النفل بمعنى الزيادة فتكون من خواصه وفضيلة لك لاختصاص وجوبها بك وقيل ان المراد
بالنافلة معناها وقد كانت واجبة عليه ونسخ وجوبها بهذه الآية وفيه ان ظاهر الامر الوجوب فيكون
بين قوله فتهجد وبين قوله نافلة لك تعارض الا ان يقال قوله نافلة قرينة صارفة للوجوب الى
الندب وقيل ان معناه فضيلة لك فان كل طاعة يأتي بها النبي ص سوى المكتوبة فانه لا تأثير لها الا ان يكون
في كفارة الذنوب لانه غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر وانما يكون مؤثرة في زيادة الدرجات
وكثرة الثواب لا كذلك حال الامة وكانه قيل للنبي ص ان هذه الطاعات زوائد ونوافل في حقك لا في
حق غيرك لان غيرك يحتاج اليها في تكفير السيئات وقيل معناه نافلة لك ولغيرك وانما اختص هو بالخطاب
لما في ذلك من دعاء الغير للاقتداء به والحث على الاستنان بسنته عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ
مَقَامًا مَحْمُودًا انتصابه على الظرف باضمار فعله اي فيقيمك مقاما او بتضمن يبعثك معناه و
يجوز على الحال بمعنى يبعثك ذا مقام محمود يحمده القائم فيه وكل من عرفه وهو مطلق في كل مقام يتضمن
كرامته والمشهور انه مقام الشفاعة بل قال الخفاجي اجمع المفسرون على ان المقام المحمود هو مقام الشفاعة
وهو المقام الذي يشفع فيه للناس ويؤيده ما رواه العامة عن ابي هريرة انه من قال هو المقام
الذي اشفع فيه لامتي ولاشعاره بان الناس يحمدونه لقيامه فيه وظاهر ان الحمد انما يكون بازاء

الا انعام ولا انعام للنبي على امته في الاخرة الا انعام الشفاعة ولا انعام اجل منها الا ان السعي في تخليص
الغير من العقاب اهم من السعي في ايصال الثواب اليه **الثانية** أَقِمِ الصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ
غدوة وعشية يعني صلوة الفجر والمغرب في قول ابن عباس وجماعة وقال الزجاج الغداة والظهر
والعصر وبه قال جماعة نظرا الى ان ما بعد الزوال عشية فيشمل الصلوتين واحتمل الشيخ في ت
ان يراد بها صلوة الفجر والعصر لان طرف الشيء من الشيء وصلوة المغرب ليست من النهار فلا تكون
داخلة في احد طرفيه قلت الى هذا يذهب ابو حنيفة وبه استدل على ان التنوير بالفجر افضل و
تاخير العصر افضل لان الامة اجمعت على ان نفس الطرفين وهما وقتا طلوع الشمس والمغرب لا يصلح
لاقامة الصلوة فكل وقت يكون اقرب الى الطرفين يكون اولى باقامة الصلوة فيه حملا للمجاز
على ما هو اقرب الى الحقيقة ما امكن وتدقيق هذا لا يتمشى في صلوة الفجر لان الطرف الاول للنهار
في الشرع هو طلوع الصبح الصادق لا طلوع الشمس والظاهر ان التنوير مبعد للصلوة عنه لا مقرب
فتامل وانتصابه على الظرفية وَزُلَفًا مِنَ اللَّيْلِ ساعات منه قريبة من النهار من ازلفه اذا قربه
جمع زلفة واحتمل الشيخ في ت ان يكون جمع زليف مثل قريب وقرب فان اريد بطرفي النهار صلوة الفجر
والمغرب كان المراد بزلفا الليل صلوة العشاء الاخرة وهو قول ابن عباس وجماعة فيكون الاية
مشتملة على ثلث صلوات باوقاتها وهذا القول مروي في الصحيح عن زرارة قال سالت ابا جعفر ع
عما فرض الله من الصلوات فقال خمس صلوات الى ان قال وقال تعالى في ذلك اقم الصلوة طرفي
النهار فطرفاه المغرب والغداة وزلفا من الليل هي صلوة العشاء الاخرة الحديث وعلى هذا
يكون ترك الظهر والعصر في الاية لاحد امرين اما لظهورهما في انهما صلوة النهار فكانه قال اقم الصلوة
طرفي النهار مع المعروفة من صلوة النهار واما لانهما مذكوران على التبع للطرف الاخير لانهما بعد الزوال

هود ٤

فهما اقرب اليه وقد قال الله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل ودلوك الشمس زوالها
وان اريد بطرفي النهار الغدوة والعشية اي صلوة الصبح والعصر وبزلفا من الليل صلوة المغرب
والعشاء كان في الاية دلالة على وجوب اربع صلوات باوقاتها ويكون ترك الظهر في الاية لما تقدم
من الوجهين وان اريد بطرفي النهار صلوة الصبح والظهر والعصر وبزلفا من الليل صلوة المغرب
والعشاء الاخرة كما هو قول الزجاج وجماعة كان في الاية دلالة على وجوب الصلوات الخمس باوقاتها
ويحتمل وجها اخر وهو ان يراد بالنهار ما بين الفجر الثاني وذهاب الشفق الغربي لاطلاق النهار على
مثله عرفا وان المراد بطرفي النهار نصفا النهار فصلوة الفجر في النصف الاول وباقي الصلوات الفرائض
في النصف الثاني فيكون فيه دلالة على وجوب الصلوات الخمس لكن الدلالة على استمرار وقت العشائين
الى نصف الليل او ثلثه يكون من خارج ويكون قوله وزلفا من الليل اي قربا من الليل يعني طاعات
يتقرب بها في بعض الليل اشارة الى نافلة الليل المشهودة وح فيكون زلفا معطوفة على الصلوة
اي اقم الصلوة الواجبة واقم زلفا من الليل على معنى واقم صلوات تتقرب بها الى الله ويمكن
الاستدلال بالاية على كل من الوجوه على اتساع وقت صلوة الظهرين بنحو ما تقدم فتامل إِنَّ
الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ اي يكفرها والمراد ان الصلوات الخمس تكفر ما بينها من الذنوب
لانه عرف الحسنات بالالف واللام وقد تقدم ذكر الصلوة فيكون هو المراد ونقله في ت عن ابن عباس
واكثر المفسرين والمعنى ان الصلوة تذهب بالمعصية على وجه التكفير اذا كانت المعصية صغيرة
ويؤيده ما في الحديث ان من الصلوة الى الصلوة كفارة ما بينهما ما اجتنب الكباير وفي رواية
ابي حمزة الثمالي عن احدهما عليهما السلام في حديث طويل عن علي عليه السلام قال سمعت حبيبي رسول الله
صلى الله عليه واله يقول ارجى اية في كتاب الله اقم الصلوة طرفي النهار الى اخرها والذي بعثني بالحق

بشيرا ونذيرا ان احدكم ليقوم في وضوء فتساقط عن جوارحه الذنوب فاذا استقبل الله بوجهه وقلبه
لم ينفتل وعليه من ذنوبه شيء كما ولدته امه فان اصاب شيئا بين الصلوتين كان له مثل ذلك حتى
عد الصلوات الخمس ثم قال يا علي انما منزلة الصلوات لامتي كنهر جار على باب احدكم فما يظن احدكم
لو كان في جسده درن ثم اغتسل في ذلك النهر خمس مرات اكان يبقى في جسده درن فكذلك والله
الصلوات الخمس لامتي وقيل ان المراد بالحسنات التوبة فانها تذهب بالسيئات اي يسقط عقابها
اذ لا خلاف في ان العقاب يسقط عند التوبة كما قاله الشيخ في ت والطبرسي في ح وقيل ان الدوام
على فعل الحسنات يدعو الى ترك السيئات فكانها تذهب بها ذلك اشارة الى قوله فاستقم وما بعده
ذِكْرَىٰ لِلذَّاكِرِينَ عظة للمتعظين حيث علموا ان ذكرهم الله سبب لذكر الله اياهم وقيل انه اشارة
الى القران وكفى به عظة وقال الشيخ في ت يعني ما ذكره من قوله ان الحسنات يذهبن السيئات فيه
تذكار لمن تذكر به وتفكر **الثالثه** فَسُبْحَانَ اللَّهِ خبر في معنى الامر بتنزيه الله تعالى عما لا يليق
به واداء الثناء عليه في هذه الاوقات التي يظهر فيها قدرته وتتجدد فيها نعمته حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ
تُصْبِحُونَ الامساء الدخول في المساء والاصباح الدخول في الصباح واثار القدرة فيهما ظاهرة
فان المساء وقت زوال النور الكامل المنتشر في جميع الافاق فهو امارة يسيرة ايضا وَلَهُ الْحَمْدُ فِي
السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ اي هو المستحق لحمد اهلها لانعامه عليهم اي على اهل السموات والارض
ان يحمدوه فكانها جملة معترضة كما قال في ف وَعَشِيًّا معطوف على حين تمسون اي وفي العشي
وترك لفظ الحين فيه لعدم مجيء الفعل منه وَحِينَ تُظْهِرُونَ تدخلون في الظهيرة وهي نصف
النهار وتجدد النعم في هذين الوقتين اكثر كما ان ظهور القدرة والعظمة في الوقتين الاولين اظهر
ففي الاية دلالة على رجحان تسبيحه في هذه الاوقات وعلى هذا فيمكن الاستدلال بها على وجوب التسبيح

الروم

فی رکوع

٢٥

في ركوع الصلوة وسجودها بالاستدلال المشهور اذ الظاهر ان المراد بالتسبيح الذكر المخصوص غير الصلوة
وح فيثبت الوجوب فيهما والاستحباب فيما عداهما ويؤيده ما روي عنه ص من سره ان يكال له بالقفيز
الاوفى فليقل سبحان الله حين تمسون الى قوله وكذلك تخرجون ادرك ما فاته في ليلته ومن قاله
حين يصبح ادرك ما فاته في يومه وقيل ان المراد بالتسبيح الصلوة وان الاية مشتملة على ذكر الصلوات
الخمس باوقاتها ويؤيده ما روي عن ابن عباس انه سئل هل تجد الصلوات الخمس في القران
قال نعم وقرأ هذه الاية فالتسبيح حين تمسون صلوة المغرب والعشاء الاخرة وحين تصبحون صلوة
الفجر وعشيا صلوة العصر وحين تظهرون صلوة الظهر ورجح الطبرسي في ح هذا القول ثم
قال وانما خص صلوة الليل باسم التسبيح وصلوة النهار باسم الحمد لان الانسان في النهار متقلب
في احوال توجب حمد الله عليها وفي الليل على احوال توجب تنزيه الله تعالى من الاسواء فيها فلذلك
صار الحمد بالنهار اخص فسميت به صلوة النهار والتسبيح بالليل اخص فسميت به صلوة الليل
وفيه نظر لاقتضائه عطف عشيا وحين تظهرون على السموات وهو غير مناسب مع ان ثبوت
الصلوة على الوجه المذكور في السموات غير معلوم فالاولى جعل التسبيح وحده كناية عن الصلوة
ويكون جملة وله الحمد الخ اعتراضية وعشيا معطوفا على حين تمسون كما اشرنا سابقا اليه لا يق
يمكن ان يحتج بهذه الاية على اختصاص الوجوب في الصلوات باول الوقت على التضييق لتقييد الوجوب
بالحينية المختصة بحال الدخول في المساء والصباح لانا نقول الحينية اشارة الى اول الوقت
والتوسعة تعلم من غيرها من الايات والاخبار **الرابعه** فَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ
من كفرهم بتوحيد الله تع وجحدهم لنبوتك واذاهم اياك بكلام يسمعونك اياه ويثقل عليك
وقد زعم الكلبي ومقاتل انها منسوخة باية القتال وليس بذلك لان كلا منهما معمول بها في موضعها

طه

وسبح بحمد ربك وصل متلبسا بحمد ربك اى وانت حامد له على هدايته وتوفيقه قبل
طلوع الشمس اشارة الى صلوة الفجر وقبل غروبها اشارة الى العصر وحدها ويحتمل ان يراد
به الظهر والعصر لانهما فى النصف الاخير من النهار ومن اناء الليل وهى ساعاته احدها
اى فسبح وهو اشارة الى صلوة المغرب والعشاء الاخرة وانما قدم الزمان على الفعل
لاختصاصه بمزيد الفضل بالنسبة الى صلوة الليل فناسبه زيادة الاهتمام بشانها فان
الليل وقت السكون والراحة وهدو الاصوات فكان القلب فيه اجمع والنفس فيه اميل
الى الاستراحة فكانت العبادة فيه احمز ولذلك قال الله تعالى ان ناشئة الليل هى اشد
وطأ واقوم قيلا وكلمة من لما واطراف النهار يحتمل ان يكون اشارة الى صلوة الظهر وحدها
فانها نهاية النصف الاول من النهار وبداية النصف الاخير وجمعه باعتبار طرفي النصفين فانها
اربعة اوقات او لان النهار جنس فكانه قال اطراف كل نهار ويحتمل ان يكون اشارة الى صلوة
الصبح والمغرب وقيل الصبح والعصر لكونهما فى الطرفين حقيقة كررهما ارادة الاختصاص
بمزيد الفضل والاعتناء بشانهما كقوله والصلوة الوسطى ومجيئه بلفظ الجمع لامن الالتباس
كقوله فقد صغت قلوبكما ويحتمل ان يكون اشارة الى التطوع فى اثناء النهار لعلك
ترضى متعلق بسبح اى سبح بهذه الاوقات لكى ترضى بالشفاعة والمعانى بما يعطيك الله
من الثواب على ذلك ومن ضم التاء اراد لكى يفعل معك من الثواب ما ترضى معه وقيل لكى
ترضى بالشفاعة والمعانى متقاربة لانه اذا ارضى الله تع النبى صلعم فقد رضى وقد يستدل
بظاهر الاية على توسعة وقت الفجر والظهرين وعدم اختصاصها باول الوقت كما ذهب اليه الشيخ
فى بعض كتبه حيث حكم بان وقت صلوة الفجر الى الاسفار والتنوير وفى الظهر الى ان يصير ظل

كل

كل شىء مثله ونحوه لانه حكم بامتداد الصبح الى طلوع الشمس وبامتداد الظهرين الى قبل الغروب
فهو المراد من التوسعة ويحتمل ان يراد من التسبيح فيها ما هو المتبادر منه اى التنزيه والمراد نزه الله
تعالى عن الشرك وساير ما ينسبون اليه من النقايص حامدا له على ما ميزك بالهدى فى هذه الاوقات
معترفا بانه المولى للنعم كلها وعلى هذا فتسقط الدلالة على ما ذكر الخامسة وسبح بحمد ربك
اى نزهه عما لا يليق به وعن الوصف بما يوجب التشبيه حامدا له على ما انعم عليك ويحتمل ان يراد
به الصلوة فى الاوقات المخصوصة سماها تسبيحا لان الصلوة تشتمل على التسبيح قبل طلوع الشمس
اى صلوة الفجر وقبل الغروب اى صلوة العصر وقيل الظهر والعصر ومن الليل فسبحه اى
المغرب والعشاء وتاخير الفعل لمزيد الاختصاص كما تقدم ويؤيد الاول ما روى عن ابى عبد الله ع
انه سئل عن قوله تعالى وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب فقال تقول حين تصبح وحين
تمسى عشر مرات لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيى ويميت وهو على كل شىء
قدير وادبار السجود وقيل المراد به النوافل بعد المكتوبات وعن على عليه السلم الركعتان بعد
المغرب وروى العامة عن النبى صلعم انه قال من صلى بعد المغرب قبل ان يتكلم كتب صلوته فى
عليين ومثلها موجودة فى طرقنا ايض والمراد قبل ان يتكلم بكلام اجنبى لا بمثل التعقيب بذلك
فسر به ذلك فى الروايات الصحيحة وقيل المراد به التسبيح فى اعقاب الصلوات من ادبرت الصلوة
اذا انقضت فهو مصدر وقع موقع الظرف اى وقت انقضاء السجود كقولهم اتيك خفوق النجم اى وقته
والسجود ما يعبر به عن الصلوة ويقرب من هذه الاية ما فى سورة الطور وسبح بحمد ربك
حين تقوم من اى مكان قمت ومنا من قال وحين تقوم الى الصلوة المفروضة فتقول سبحانك
اللهم وبحمدك او حين تقوم من مجلسك فتقول سبحانك اللهم وبحمدك لا اله الا انت فاغفر لى

وتب علي وقد روي مرفوعا انه كفارة المجلس وروي عن علي عليه السلم من احب ان يكتال بالمكيال
الاوفى فليكن اخر كلامه من مجلسه سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين
والحمد لله رب العالمين وقيل المراد اذكر الله بلسانك حين تقوم الى الصلوة الى ان تدخل
في الصلوة وقيل المراد وصل بامر ربك حين تقوم من مقامك والمراد صلوة الركعتين
قبل صلوة الفجر وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ قيل المراد صلوة الليل وروى زراره وحمران ومحمد بن
مسلم عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلم في هذه الاية قالا ان رسول الله صلعم كان
يقوم من الليل ثلث مرات فينظر في افاق السماء فيقرا خمس ايات من ال عمران وهي ان
في خلق السموات والارض الى قوله انك لا تخلف الميعاد ثم يفتتح صلوة الليل الحديث وقيل ان
المراد صلوة المغرب والعشاء الاخرة وَإِدْبَارَ النُّجُومِ يعني الركعتين قبل صلوة الفجر وهو المروي
عنهما عليهما السلم وذلك حين تدبر النجوم اي تغيب بضوء الصبح وقيل يعني صلوة الفجر المفروضة
والادبار بالكسر غروبها من الليل وهو في الحقيقة تلاشي نورها في ضوء الصبح وبالفتح اعقابها
والمعنيان متقاربان وقيل المعنى لا تغفل عن ذكر ربك صباحا ومساء بل نزهه في جميع احوالك
ليلا ونهارا فانه لا يغفل عنك وعن حفظك **النوع الثالث** في القبلة وفيها ايات الاولى
قَدْ نَرَى قد نعلم تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ اي تردده في جهة السماء تطلعا للوحي فانه صلعم كان
يتوقع من الله تعالى ان يحوله من بيت المقدس الى الكعبة لانها كانت قبلة ابرهيم صلعم وقبلة
ابائه واقدم القبلتين وادعى لمتابعة العرب الى ملته فانهم كانوا يحبون الكعبة ويعظمونها
غاية التعظيم ولمخالفة اليهود فانهم كانوا يقولون يخالفنا محمد صلعم في ديننا ويتبع قبلتنا وانما
لم يسال الله تعالى ذلك لانه لا يجوز للانبياء عليهم السلم ان يسالوا الله تعالى شيئا من غير ان

يؤذن

البحث

يؤذن لهم فيه اذ قد لا يكون مصلحة فلا يجابون الى ذلك فيكون فتنة لقومهم وقيل انه صلى الله عليه واله
استاذن جبرئيل في ان يدعو الله فاخبره بان الله تعالى قد اذن له في الدعاء وكان تقلب وجهه في
السماء ينتظر مجيء جبرئيل للاجابة فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً فلنمكننك من استقبالها من قولك وليته كذا اذا
صيرته واليا له متمكنا منه او فلنجعلنك تلي جهتها ترضاها تريدها وتحبها وتتشوق اليها لاغراضك
الصحيحة التي وقعت في نفسك ووافقت في ذلك مشية الله وحكمته فَوَلِّ وَجْهَكَ اي اصرف وجهك او
حول نفسك وبذلك لان وجه الشيء نفسه ويؤيده ان الواجب على الشخص ان يستقبل القبلة بجملته
لا بوجهه فقط وانما خص الوجه بالذكر لانه اشرف الاعضاء وبه يتميز الاشخاص شَطْرَ الْمَسْجِدِ
الْحَرَامِ نحو المسجد الحرام وتلقاءه قال الشاعر لقد اظلكم من شطر ثغركم هول له ظلم تغشاكم
قطعا اي من نحوه وقيل الشطر في الاصل لما انفصل عن الشيء من شطر اذا انفصل ودار شطور اي
منفصلة عن الدور ثم استعمل لجانبه وان لم ينفصل كالقطر وقيل الشطر النصف ولما كانت
الكعبة واقعة من المسجد الحرام في النصف من جميع الجوانب اختير هذه العبارة ليعرف ان الواجب
هو التوجه الى بقعة الكعبة ورد بالفرق بين النصف والمنتصف والمكلف مامور بالثاني دون
الاول والحرام المحرم فيه القتال او الممنوع عن الظلمة ان يتعرضوا فيه ثم اشار الى وجوب ذلك
على كل مكلف في كل مكان بقوله وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ اي اينما كنتم من
الارض في بر او بحر سهل او جبل فان الواجب عليكم التوجه الى نحو المسجد ولم يوجب التوجه الى
عين الكعبة لان هذا الحكم بالنسبة الى البعيد وذلك لان الاية الكريمة نزلت في المدينة ولا
ريب ان استقبال العين من البعيد حرج عظيم ولان اهل قبا استداروا الى الكعبة في اثناء
صلوة الصبح قبل ظهور الضياء الكامل ومن المعلوم ان مقابلة العين من المدينة الى مكة حيث

انها تحتاج الى النظر الدقيق لم يتأت لهم ح ثم لم ينكر النبي ص وسمي مسجدهم بذي القبلتين ولان
استقبال عين الكعبة ان كان واجبا ولا سبيل اليه الا بالدلايل الهندسية فانها هي المفيدة لليقين
وغيرها من الامارات لا يفيد الا الظن والقادر على اليقين لا يجوز له الاكتفاء بالظن وما لا
يتم الواجب الا به فهو واجب لزم ان يكون تعلم تلك الدلايل واجبا ولم يذهب اليه احد و
مما ذكرنا يظهر بطلان ما ذهب اليه الشافعي في احد قوليه من ان الواجب على المصلي ان يستقبل
عين الكعبة قريبا كان او بعيدا مستدلا عليه بظ الاية وبقوله ص هذه القبلة مشيرا به الى العين
ولان كون الكعبة قبلة امر معلوم وغيره مشكوك فيه والاخذ بالمعلوم احوط والجواب منع كون
ظ الاية دالا على ما ذكره بل هو في الدلالة على الجهة اقرب لان الشطر الجانب كما تقدم وقد اكتفى
به والحديث محمول على القريب ولا ريب فيه وكون الجهة مشكوكا فيها بعد ما ذكر في محل المنع قال
في ف وذكر المسجد الحرام دون الكعبة دليل على ان الواجب مراعاة الجهة دون العين واعترض
صاحب الكشف بان هذا القول على مراعاة العين ادل فان من يقول بمراعاة الجهة لا يذهب
الى ان الجهة هي المسجد الحرام ومن يقول بمراعاة العين يجعل التوجه الى عين المسجد الحرام متوجها
الى عين الكعبة كالدواير حول نقطة تتسع كلما بعدت عنها مع انها لا تخرج عن المحاذاة للعين ثلث
مراد صاحب ف ان التعيين بالمسجد الحرام دون الكعبة مع ان ما يجب ان يستقبل هو الكعبة
وانها هي المقصودة بالتوجه دلالة ظاهرة على ان الواجب مراعاة الجهة اذ لو كان هو العين
لكان المناسب ذكر الكعبة التي هي القبلة وحاصل ما ذكره صاحب الكشف ان التوجه الى عين
المسجد توجه الى عين الكعبة لاحاطة المسجد بها كالدايرة المحيطة بالمركز فانها لا تخرج عن المحاذاة
وان كبرت وعظمت جدا وفيه نظر فانه ربما يتوجه الى طرف من المسجد لا يحاذي عين الكعبة وهو ظ

بل الدايرة

بل الدايرة المحيطة بالشيء ربما يتوجه اليها بحيث يقع الخط الخارج من البصر على المحيط ولا يقع على المحاط
على ان ما ذكره من ان المحاذاة للشيء مع البعد لا تخرج عن محاذاة عينه فكلام ظاهري لا تحقيق
والتحقيق ان المحاذاة للجرم الصغير اذا كان المحاذي زايدا عن مقداره لا يكون الى عينه وان اوهم
ذلك كما في محاذاة القوم للجرم الصغير عن مقدارهم فانا لو فرضنا خطوطا خارجة عن مواقفهم على
التوازي لم يمكن تلاقيها فانها لا تلتقي ابدا وح فالواقع على الجرم المقابل منها مقدار وسعه من القوم
لا الجميع فلا لزوم خروج الخطوط عن التوازي هف وتمثيله بالدواير المتسعة لا ينطبق هنا بالنسبة
الى الجهة الواحدة فتامل ومما ذكرنا يلزم على العين بطلان صلوة الصف المستطيل جدا على الاستقامة
بخلاف اعتبار الجهة فان المراد بها ان يصل الخط الخارج من جبيني المصلي الى الخط المار بالكعبة على
استقامة بحيث يحصل قائمتان كيف ما كانتا وهذا حاصل بالنسبة الى ذلك الصف وبالجملة بعد
اعتبار الجهة وايجاب الاستقبال اليها يتم الشطر سواء اريد من المسجد الحرام الحرم نفسه تعبيرا عن الشيء باشرف
اجزائه او الكعبة وعلى هذا يتم ما ذهب اليه اكثر اصحابنا من ان الواجب على البعيد استقبال الجهة كما
هو الظ من الشطر ويؤيده النصوص الواردة في علامة قبلة العراق للبعيد لدلالتها على ذلك
لظهور اتساع خطة الاقليم عن سعة الحرم وعلى هذا فلا يرد الاشكال في صحة صلوة الصف المستطيل
الذي يخرج عن سمت الكعبة او سمت الحرم وقال الشيخ وجماعة من الاصحاب ان الكعبة قبلة من في
المسجد والمسجد قبلة من في الحرم والحرم قبلة من خرج عنه حتى ادعى الشيخ عليه الاجماع ويدل عليه بعض
الاخبار عن الصادق عليه السلم ونقل في ت عن ابن عباس ثم قال وهو موافق لما قاله اصحابنا
ان الحرم قبلة من ناى عن الحرم من اهل الافاق انتهى ولعل في نسبته الى اصحابنا نظرا الى دعوى
الشيخ الاجماع عليه وفيه نظر فان الاجماع لا يتحقق مع مخالفة جماعة من اعيان العلماء كالمرتضى وابن الجنيد

تلاقيها

وغيرهما من المتقدمين والروايات ضعيفة وفي بعضها ارسال مع ان الحكم بان الحرم نفسه قبلة من
خرج عنه يوجب بطلان صلوة اهل الاقليم الى جهة واحدة لظهور اتساع خطة الاقليم عن سعة الحرم
ظهورا واضحا لا يعتريه شبهة فكيف يصح صلوة اهل الاقليم الواحد كالعراق بعلامة واحدة الا ان
يأول بجهة الحرم كما قاله بعض الاصحاب وح يقل فايدة الخلاف بين القولين هذا وقد اختلفت
عبارات الاصحاب في تحقيق معنى الجهة التي هي قبلة البعيد اختلافا معنويا فقال العلامة في كره
جهة الكعبة هي ما يظن انه الكعبة حتى لو ظن خروجه عنها لم يصح وهذا التفسير مع فساد عبارته يستلزم
بطلان صلوة بعض الصف المستطيل الذي يزيد طوله على مقدار بعد الكعبة للقطع بخروج بعضه
عنها فضلا عن ظن كل واحد انه مستقبل الكعبة فان قيل القطع بخروج بعضه متعلق بالمجموع على
الاشاعة لا على التعيين فلا ينافي ظن كل واحد على التعيين انه مستقبل الكعبة قلنا الظن لا بد
من استناده الى امارة معتبرة بحيث يجوز الركون اليها شرعا وهذا القطع ينافيه على ان العلامة
المنصوبة من الشارع للقبلة يوجب امتثالها صحة الصلوة وان لم يخطر بالبال الظن بكون ذلك
الى نفس الكعبة وح فان كان امتثالها غير كاف لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وان كان
كافيا لم يكن ظن ذلك معتبرا وقال المحقق في المعتبر يعني بالجهة السمت الذي فيه الكعبة لا نفس البنية
وذلك متسع يمكن ان يوازي كل مصلي وهو اجود مما سبق الا انه غير تام لانه ان اراد السمت بالمعنى
اللغوي ورد الصف المستطيل وصلوة اهل الاقليم الواحد بعلامة واحدة وان اراد المعنى
الاصطلاحي اي خط يخرج من وجه المصلي الى الكعبة وينقطع من زاوية الافق اذا واجهها الانسان
كان مواجها للكعبة فظاهر ان مثل ذلك امر ضيق يتوقف على مقدمات دقيقة لا يكلف بها كل
احد والنصوص دالة على ما هو اوسع من ذلك وفي كرى المراد بالجهة السمت الذي يظن كون

الكعبة فيه لا مطلق الجهة كما قال بعض العامة ان الجنوب قبلة لاهل الشام وبالعكس والمشرق قبلة
لاهل المغرب وبالعكس لانا نتيقن الخروج هنا عن القبلة وهو قريب من تعريف المحقق غير انه اكتفى
بظن كون الكعبة في السمت والذي يظهر من كلامه في الرد على المخالف ان المراد بالسمت جهة
مخصوصة اضيق من الجهات الاربع بحيث يظن كون الكعبة فيها لا السمت بمعنييه ومعنى كون
الكعبة في تلك الجهة اشتمال الجهة عليها وان كانت اوسع منها بكثير بحيث لا يقطع في جزء من الجهة
المذكورة بخروج الكعبة منه على القطع وهذا اجود التعريفات وقال بعضهم جهة الكعبة التي هي القبلة
للنائي هي خط مستقيم يخرج من المشرق الى المغرب الاعتداليين ويمر بسطح الكعبة فالمصلي يفرض من
نظره خطا يخرج الى ذلك الخط فاذا وقع عليه زاوية قائمة فذاك هو الاستقبال وان كان على حادة
ومنفرجة فهو الى ما بين المشرق والمغرب وهو مخصوص بجهة العراق وتبعه الشيخ على رحمه الله اذ اتى
بتعريف يشمل جميع البلاد فقال المراد بالجهة ما يسامت الكعبة عن جانبيه بحيث لو خرج خط مستقيم عين
من موقف المستقبل تلقاء وجهه وقع على خط جهة الكعبة بالاستقامة بحيث يحدث عن جنبيه زاويتان قائمتان
فلو وقع الخط الخارج من موقف المصلي عليه لا بالاستقامة بحيث يكون احدى الزاويتين حادة
والاخرى منفرجة لم يكن مستقبلا لجهة الكعبة ولا يخفى ما فيهما من الفساد لاستلزامهما بطلان الصلوة
لا بالتفات اليسير لخروجه عن القبلة على ذلك التقدير على كل حال فالذي يظهر ان امر القبلة اوسع
من ذلك ويؤيده النصوص الواردة في القبلة كرواية محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام
قال سألته عن القبلة قال ضع الجدي في قفاك وصل ورواية ابي بصير قال رجل للصادق عليه السلام
اكون في السفر ولا اهتدي الى القبلة بالليل فقال اتعرف الكوكب الذي يقال له الجدي قلت نعم فقال
اجعله على يمينك واذا كنت في طريق الحج فاجعله بين كتفيك ولا يخفى ان التوسعة ظاهرة منهما ويؤيده

فاينما

ايضا بعض الاخبار الصحيحة من قولهم عليهم السلم ما بين المشرق والمغرب قبلة وقوله تعالى ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله ولا يمكن ان يتفق ان يترك البيان في ذلك اعتمادا على اهل الهيئة فان مثل ذلك غير معهود من الشارع في شيء من الاحكام واعلم ان الاستقبال يتوقف على مستقبل و مستقبل هو القبلة ولابد من حالة يقع فيها الاستقبال فالاركان ثلاثة لا باس ببيانها على الاجمال الاول الحالة وهي الصلوة والذبح واحكام الميت للاجماع على ان الاستقبال الخارج الامور المذكورة غير واجب وان كان طاعة لقوله صلى الله عليه واله خير المجالس ما استقبل القبلة والصلوة اما مفروضة ويتعين فيها الاستقبال الا في حالة الخوف والتحير ونافلة والمشهور عدم وجوب الاستقبال فيها وقيل بالوجوب الا في الخوف اذا السفر راكبا او ماشيا متوجها الى طريقه الثاني القبلة والمصلي ان وقف في جوف الكعبة وهي على هيئتها مبنية استقبل وجه ايها شاء ولو انهدمت والعياذ بالله وصلى على سطحها وجب ان يبرز منها شيئا يتحقق به الاستقبال اليه وان وقف خارجها وصلى اليها جاز لان المتوجه الى هذا البيت في الحالة هذه متوجه نحو المسجد الحرام كمن صلى على جبل ابي قبيس والكعبة تحته وان كان المصلي خارج الكعبة فان كان حاضرا في المسجد الحرام وجب عليه لا محالة استقبال عين الكعبة بكل بدنه لانه قادر عليه ولو صلوا جماعة وقفوا خلف الامام مستديرين حول البيت ولو كان بعيدا عن المسجد الحرام فالمعتبر فيه جهة الكعبة على ما عرفت الثالث المستقبل اذ انه على اليقين بالمعاينة او بامارات اخر فلا يجتهد وان لم يقدر فان وجد من يخبره عن علم وكان المخبر ممن يعتمد بقوله رجع الى قوله ولم يجتهد لان مفاد الاجتهاد الظن وهو ادنى من العلم والا اجتهد ومع العجز عن الاجتهاد يقلد العدل العارف كالعامي في الاحكام والا صلى الى اربع جهات او تحرى بالظن على الخلاف وتفصيل جميع ذلك في كتب الفروع وان الذين اوتوا الكتاب قيل

اراد بهم علماء اليهود وقيل علماء اليهود والنصارى وهذا اظهر لعموم اللفظ وشموله الكتاب التورية والانجيل ولكن يجب ان يكونوا اقل من عدد التواتر ليصح عنهم الكتمان ليعلمون انه الحق من ربهم اي يعلمون ان تحويل القبلة الى الكعبة حق مامور به من ربهم وانما علموا ذلك لانه كان في بشارة الانبياء لهم انه يكون نبيا من صفاته انه يصلي الى القبلتين ولم يعترفوا بذلك لكثرة عنادهم وعدم انقيادهم الى الحق وما الله بغافل عما يعملون وعد ووعيد للفريقين وهذه الاية ناسخة لفرض التوجه الى بيت المقدس قال ابن عباس اول ما نسخ من القران فيما ذكر لنا شان القبلة وقال قتادة نسخت هذه الاية ما قبلها وقال جعفر بن مبشر هذا مما نسخ من السنة بالقران وهذا هو الاقوى لانه ليس في القران ما يدل على التعبد بالتوجه الى بيت المقدس وقيل انها ناسخة لقوله تعالى ولله المشرق والمغرب وسيجيء وقد اختلف الناس في صلوة النبي صلى الله عليه واله الى بيت المقدس فقال قوم انه كان يصلي بمكة الى الكعبة فلما هاجر الى المدينة امره الله تعالى ان يصلي الى بيت المقدس ثم اعيد الى الكعبة وقال قوم كان يصلي بمكة الى بيت المقدس الا انه كان يجعل الكعبة بينه وبينها ولا يصلي الى غير المكان الذي يمكن هذا فيه وقال قوم بل كان يصلي بمكة وبعد قدومه المدينة الى بيت المقدس ولم يكن عليه ان يجعل الكعبة بينه وبينها ثم امره الله تعالى بالتوجه الى الكعبة وهل كانت صلوته الى بيت المقدس قبل ذلك على الوجوب قيل نعم وقيل لا كان له ان يتوجه حيث شاء ولكن اختار التوجه الى بيت المقدس وسيجيء الثانية ولله المشرق والمغرب يريد بهما ناحيتي الارض فان الارض منقسمة الى المشرق اي النصف الذي فيه محل غروبها فلله الارض كلها لا يختص به مكان دون مكان فاينما تولوا نفعل شرط احد نونه بالجزم واين للمكان وما زائدة والمعنى في اي مكان فعلتم التولية بمعنى تولية وجوهكم

البقرة

شطر المسجد الحرام بدليل قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره كما
تقدم فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ اى جهته التى امر بها فان امكان التولية لا يختص بمسجد او مكان والمراد انكم
اذا منعتم ان تصلوا فى المسجد الحرام او بيت المقدس كما فهم ذلك من الاية السابقة على هذه وهى
قوله ومن اظلم ممن منع مساجد الله الاية فقد جعلت لكم الارض مسجدا فصلوا فى اى بقعة واى جهة
منها اردتم فان الكل لله والتوجه الى شطر المسجد الحرام غير مخصوص بمكان دون مكان بل هو ممكن
فى كل مكان وبذلك يندفع وهم من يتوهم عدم امكان التوجه الى جهة واحدة من جميع الامكنة كذا
فى ف ولم يتعرض الشيخ فى ت لحكاية المنع فى الاية السابقة بل نقل عن الجبائى انه رد على اليهود حيث
انكروا تحويل القبلة الى الكعبة وقال ليس هو منع فى جهة دون جهة كما تقوله المشبهة ثم قوى هذا
القول فعلى هذا لا يكون الاية منسوخة ولا مخصوصة بحال الضرورة ولا بالنوافل مطلقا او حال
السفر وقيل انها منسوخة لان المسلمين كان لهم التوجه حيث شاؤا فى صلواتهم وتوجه النبى ص الى بيت
المقدس كان باختياره ولا كان له ان يتوجه حيث شاء كما قال الشيخ فى ت وفى ذلك نزلت الاية
ثم نسخ بقوله وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وقيل انها مخصوصة بالنوافل اذا صليت على الراحلة
فانها تصلى حيث ما توجهت حال السفر واما الفرايض فلا تصلى الا الى القبلة لقوله تع فولوا وجوهكم
شطره قاله فى ت وهذا هو المروى عن ائمتنا عليهم السلم وقالوا صلى رسول الله صلى الله عليه واله
ايماء على راحلته اينما توجهت به راحلته حيث خرج الى خيبر وحين رجع من مكة وجعل الكعبة خلف ظهره
وقيل انها مخصوصة بحال الحيرة والضرورة روى عن جابر انه قال بعث النبى ص سرية كنت فيها واصابتنا
ظلمة فلم نعرف القبلة فقالت طائفة منا قد عرفنا القبلة هى هنا قبل الشمال فصلوا وخطوا خطوطا وقال
بعضنا القبلة هى هنا قبل الجنوب فخطوا خطوطا فلما اصبحوا وطلعت الشمس تبين خطاهم فسالوا رسول الله

صلى

صلى الله عليه واله فسالوا رسول الله ص فسكت فانزل الله تعالى هذه الاية وعلى هذا فالمفهوم منها انها لا يجب حال
الحيرة اكثر من الصلوة الواحدة الى جانب واحد وان لم يكن عن علامة شرعية فقول بعضهم بالاربع الجهات
على ذلك التقدير بعيد مع قصور ما يدل عليه وورود الرواية الصحيحة بخلافه إِنَّ اللهَ وَاسِعٌ
باحاطته بالاشياء او واسع الرحمة يريد التوسعة على عباده والتيسير عليهم عَلِيمٌ بمصالحهم واعمالهم
فى الاماكن كلها وقد زعمت المجسمة من الاية ان لله تع وجها وايضا سماه واسعا والسعة اوصاف الاجسام
ويرده ان الاية عليهم لا لهم فانه لو وجه لو حمل على مفهومه اللغوى لزم خلاف المعقول اذ لا يمكن محاذاته
للشرقى والغربى معا فلا بد من تاويل وهو ان الاضافة للتشريف مثل بيت الله تع وناقة الله لا نخلوهما
فاى وجه من وجوه العالم وجهاته المضافة اليه بالخلق والتكوين نصبه وعينه فهو قبلة او المراد بالوجه
القصد والنية مثل وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض او المراد فثم رضوان الله مثل انما
نطعمكم لوجه الله وكيف يكون له وجه او جهة ام كيف يكون جسما او جسمانيا وهو خالق الامكنة والاحياز
والجواهر والاعراض والخالق مقدم على المخلوق تقدما بالذات والعلة والمراد بالسعة كمال الاستيلاء
والقدرة والملك وكثرة العطاء والرحمة والانعام وانه تع قادر على الاطلاق فى توفير ثواب من
يقوم بالمامورات على شرطها وتوفير عقاب من يتكاسل فيها عليم بموانع بناتهم فيجازيهم على حسب
اعمالهم **النوع الرابع** فى مقدمات اخر للصلوة وفيه ايات **الاولى** يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا
عَلَيْكُمْ لِبَاسًا اى خلقناه لكم بتدبيرات سماوية واسباب نازلة منه كالمطر وغيره ونظيره انزل
لكم من الانعام وانزلنا الحديد او قضيناه فى السماء وكتبناه فصح الانزال اليه وقيل انزل مع ادم وحوا
حين امر بالاهباط يُوَارِي سَوْآتِكُمْ صفة لباسا اى يستر عورتكم فان السوء العورة ولعل ذكر
قصة ادم تقدمت لذلك ليعلم ان انكشاف العورة اول سوء اصاب الانسان من الشيطان وفيه

دلالة على وجوب ستر العورة حيث ذكره نعم في معرض الامتنان عليهم ويؤيده ما روى ان العرب كانوا
يطوفون بالبيت عراة ويقولون لا نطوف في ثياب عصينا الله فيها فنزلت وَرِيشًا هو لباس الزينة
استعير من ريش الطاير لانه لباسه وزينته اى انزلنا عليكم لباسين لباسا يوارى سوآتكم ولباسا
يزينكم لان الزينة غرض صحيح كما قال لتركبوها وزينة فالاول واجب والثاني مستحب لان الله تعالى يحب
ان يرى آثار نعمته على عبده كما في بعض الاخبار ويمكن فهم اشتراط اباحة اللباس منهما لانه تعالى لا يمن بالحرام
وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ اى لباس الورع والخشية من الله او الايمان او لباس يقصد به الاتقاء في
الحروب كالدروع والجواشن والمغافر او مطلق اللباس الذي يتقى به من الحر والبرد وهو مبتدا خبره
ذَٰلِكَ خَيْرٌ اما على ان لباس التقوى هو خير فان اسماء الاشارة تقرب من الضماير فيما يرجع الى العود
الذكر واما لان ذلك صفة للمبتدا كانه قيل ولباس التقوى المشار اليه خير ولا تخ الاشارة من التعظيم
او يكون اشارة الى اللباس المواري للسوءة وصح لان اللباس المواري للسوءة عين لباس التقوى
ويكون فيه تفضيل له على لباس الزينة وقرئ منصوبا عطفا على لباسا فيكون اللباس ثلثة اقساما
نداء منة الله به على خلقه والمشار اليه بذلك يحتمل كونه الاخير بمعنى اللباس الذي يتقى به من الحر والبرد
وكونه خيرا لانه يحصل به الستر والحفظ عن الضرر بخلافهما ويحتمل رجوعه الى اللباس مطلقا
لظهور ما فيه من الخير والمنفعة والمصلحة ما لا يحصى ذَٰلِكَ اى انزال اللباس الموصوف بالصفات
المذكورة مِنْ آيَاتِ اللَّهِ الدالة على فضله ورحمته على عباده لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ فيعرفون نعمته
او يتعظون فيمتنعون من القبايح قال في الكشاف وهذه الاية واردة على سبيل الاستطراد عقيب ذكر
بدو السوآت وخصف الورق عليهما اظهارا للمنة فيما خلق من اللباس ولما في العرى وكشف
العورة من المهانة والفضيحة واشعارا بان الستر باب عظيم من ابواب التقوى ومقتضى الاية

وجوب الاستتار على كل احد من كل احد خص منه بعض الافراد بغيرها من الاية والاخبار ثم خاطبهم تعالى
مرة اخرى فقال يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ اى لا يضلنكم عن الدين ولا يصرفنكم عن الحق بان
يدعوكم الى المعاصي التي تميل اليها النفوس كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ كما محن ابويكم بان اخرجهما
منها ومحله النصب على المصدرية اى فتنة مثل اخراج ابويكم لان هذا الاخراج نوع من الفتنة في
اولاده يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا جملة حالية من ابويكم او من فاعل اخرج واسناد
النزع اليه لكونه سببا وصح ان ينهى الانسان بصيغة النهي للشيطان لانه ابلغ في التحذير من متابعته
والافتتان به إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ تعليل للنهي وتاكيد للتحذير من فتنته
فان من هذا حاله فليتحفظ منه كمال التحفظ اى يكيدون ويغتالون من حيث لا تشعرون و
استدل به صاحب الكشاف على ان الجن لا يرون ولا يظهرون للانس وان اظهارهم انفسهم ليس في
استطاعتهم وان زعم من يدعي ذلك نوع مخرفة وفيه نظر إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ
لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ اى خلينا بينهم وبينهم لم نكفهم عنهم حتى تولوهم واطاعوهم فيما سولوا لهم
من الكفر والمعاصي واتبعوهم لانهم متناصرون على الباطل وهذا تحذير اخر للمؤمن من متابعة الشيطان
ابلغ من الاول لتضمنه ان من تابعه فقد اتخذه وليا وفيها ايضا مبالغة في وجوب استتار العورة

الاعراف

فتامل الثانية يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ اى لباسكم الذي يستر عورتكم عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ لصلوة
او طواف ويؤيده ما قيل انهم كانوا يطوفون عراة ويدعون ثيابهم وراء المسجد وان طاف احد وهي
عليه ضرب وانتزعت منه لانهم قالوا لا نعبد الله في ثياب اذنبنا فيها فنزلت وقد تفسر الزينة بالثياب
التي يتزين بها والمراد البسوا ثياب التجمل الزينة كلما حضرتم في المسجد لصلوة جمعة او عيد او للصلوة
مطلقا ويؤيده ما رواه العياشي باسناده ان الحسن عليه السلم كان اذا قام الى الصلوة لبس اجود

ثيابه فقيل يا ابن رسول الله لم تلبس اجود ثيابك فقال ان الله جميل يحب الجمال فاتجمل لربي وهو يقول
خذوا زينتكم عند كل مسجد فاحب ان البس اجود ثيابي ونحوها من الاخبار والاسناد لا سيما يوم الجمعة
ويوم العيد فان لبس ثياب التجمل فيهما من افضل الاعمال على ما في الاخبار وقيل المراد بالزينة المشط
وقيل الطيب والسواك والخاتم وربما ورد ذلك في بعض الاخبار والاظهر الاول لان ظاهر الامر الوجوب
وكل ما سوى اللبس غير واجب فوجب حمل الزينة على اللبس عملا بالنص بقدر الامكان وحيث ان العبرة
بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كان مقتضى الاية وجوب اللبس التام عند كل صلوة ترك العمل به
في القدر الذي لا يجب ستره من الاعضاء اجماعا فبقي الباقي داخلا تحت اللفظ فاذن يجب ستر العورة
في الصلوة وتفسد بعدنا الستر وتفاصيل ذلك يعلم من الفروع وكلوا واشربوا عقب الامر باخذ
الزينة باباحة الاكل والشرب اشارة الى عدم التنزه من اكل المباح اي كلوا واشربوا ما ابيح لكم
قيل نزلت في بني عامر كانوا في ايام حجهم لا ياكلون الطعام الا قوتا ولا ياكلون دسما يعظمون
بذلك حجهم فقال المسلمون نحن احق بذلك فقيل لهم كلوا واشربوا ولا تسرفوا اي لا تجاوزوا
الحلال الى الحرام او لا تسرفوا في الماكل فتاكلون ما لا يليق بحالهم كمن يطبخ القدر ويطرح فيه المسك
ولكن لا يملك الا دينارا فيصرفه في اكل ما لا يليق بحاله او لا تسرفوا في الاكل نفسه بحيث يؤدي الى
الامراض المهلكة ويؤيده ما قيل ان الله تعالى قد جمع الطب في نصف اية من كتابه وهي كلوا واشربوا
ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين لا يرضى فعلهم وفيه دلالة على تحريم الاسراف في الاكل وغيره لكنه
كالمجمل ويحتاج الى بيانه ويمكن ان يقال انه مقيد بالمحرم منهما على ما علم من خارج ثم انه تعالى اكد اباحة التزيين
واكل المباح وشربه بقوله قل من حرم زينة الله اي من الثياب وكل ما يتجمل به فان الزينة
باطلاقها يتناول لجميع انواعها من الملابس والمراكب والحلي وكذا كل ما يستطاب ويستلذ من

الماكل

الماكل والمشارب والنساء والطيب التي اخرج لعباده خلقها لهم واخرجها من النبات كالقطن والكتان
ومن الحيوان كالصوف والسقلاط والطيبات من الرزق والمستلذات من الماكل والمشارب
لا ما يعد خبيثا تنفر منه الطبع ويقبح العقل اكله والاستفهام للانكار اي لا وجه لتحريمها وفيه دليل على ان
الاصل في المطاعم والملابس وانواع التجملات الاباحة وغيرها يحتاج الى دليل ناقل عن ذلك الاصل
مع انه مقتضى العقل ذلك فاجتمع العقل والنقل على الاباحة واحتاج التحريم الى الدليل قل هي
للذين امنوا في الحيوة الدنيا اي هي لهم بالاصالة في الحيوة الدنيا وان شاركهم الكفار فيها تبعا
وبالعرض خالصة اي للمؤمنين مختصة بهم يوم القيمة فلا يشاركهم فيها غيرهم باسا وانتصابها
على الحال من ضمير الطيبات الحاصل في متعلق للذين امنوا اي هي ثابتة لهم ويوم القيمة ظرف لخالصة
فيفهم من ذلك انها في غير يوم القيمة غير خالصة لهم بل تكون مشوبة بزحمة الكفار وقرئ بالرفع على انه
خبر بعد خبر كذلك نفصل الايات اي كتفصيلنا هذا الحكم نفصل ساير الاحكام لقوم يعلمون
وفي هذه الاية دلالة على جواز لبس الثياب الفاخرة واكل الاطعمة الطيبة من الحلال ويؤيده ما رواه
العياشي باسناده عن الحسين بن زيد عن عمه عمر بن علي عن ابيه عن زين العابدين عليه السلم انه
كان يشتري كساء الخز بخمسين درهما فاذا صاف تصدق به ولا يرى بذلك باسا ويقول قل من
حرم زينة الله التي اخرج لعباده الاية وباسناده عن يوسف بن ابرهيم قال دخلت على ابي عبد الله ع
وعليه جبة من خز وطيلسان خز فنظر الي فقلت جعلت فداك هذا خز ما تقول فيه فقال وما باس
بالخز قلت وسداه ابريسم قال لا باس به فقد اصيب الحسين ع وعليه جبة خز ثم قال ان عبد الله
بن عباس لما بعثه امير المؤمنين ع الى الخوارج لبس افضل ثيابه وتطيب باطيب طيبه وركب افضل
مراكبه فخرج اليهم فوافقهم قالوا يا ابن عباس بينا انت خير الناس اذ اتيتنا في لباس الجبابرة ومراكبهم

تلا هذه الاية قل من حرم زينة الله الاية فالبس وتجمل فان الله يحب الجمال ثم انه نعم اشار الى بيان
اصول الافعال المحرمة وحصرها فى ستة انواع لان الجناية اما على الفروج واشار اليها بقوله
قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ اى جهرها وسرها واما ان يكون على العقول
وهى شرب الخمر واليها اشار بقوله وَالْإِثْمَ فان الاثم من اسماء الخمر وقيل الفواحش ما تناهى قبحه و
تبالغ والاثم عام لكل ذنب فهو تعميم بعد تخصيص واما ان يكون الجناية على النفوس والاموال
والاعراض واليها اشار بقوله وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ والجار متعلق بالبغى مؤكد له كقوله تعالى ويقتلون
النبى بغير حق ومعنى كونه بغير الحق انه لا تقدموا على ايذاء الناس بالقتل والقهر الا ان يكون لهم
فيه حق فيخرج عن ان يكون بغيا واما ان يكون الجناية على الاديان اما بالطعن فى التوحيد
واليه اشار بقوله وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا اى لم تقم بحجة وهو تهكم
بالمشركين فان كل مشرك فهو بهذه المثابة ليس عليه حجة ولا برهان واما بالافتراء على الله وذلك
قوله وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ بالالحاد فى صفاته والافتراء عليه ومنه اسناد الامور
الصادرة عنه اليه كالقول بان الحكم فى المسئلة كذا مع انه ليس كذلك ويدخل فى ذلك الفتوى
والقضاء بغير الاستحقاق وهو ظ وحيث ان الحصر فيها اضافى كما اشرنا اليه فلا يضر وجود محرمات
غيرها كثيرة فان قيل الفاحشة وغيرها هى التى نهى الله تعالى عنها فيصير تقدير الاية انما حرم ربى
المحرمات وهذا كلام خال عن الفائدة قلنا كون الفعل فاحشة عبارة عن اشتماله فى ذاته على
امور باعتبارها يجب النهى عنه كما هو قاعدة القبح العقلى فلا اشكال الثالثة حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ
الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ ذكر تعالى فى اول السورة تحلية بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم وهنا بين ما يتلى
ومنه الميتة وهو الحيوان الذى فارقته الروح من غير تذكية شرعية ولو كان بخروج المسلم السمك

من الماء

من الماء احيا واخذ الجراد كذلك ويحتمل اختصاصها بما فارقته الروح منه وابانه بطيرة من
غير تذكية ويؤيده ما روى عنه ص انه سمى السمك والجراد ميتا فقال ميتتان مباحان الجراد والسمك
واستدل بها على تحريم لبس جلد الميتة فى الصلوة وغيرها نظرا الى ان اسناد التحريم الى الذوات
غير معقول بنفسه فلا بد من تقدير فعل يتعلق به التحريم وتقدير الاعم وهو الانتفاع اولى لئلا
يلزم الاجمال او الترجيح بلا مرجح اذ لا قرينة على الخصوص بالنسبة الى بعض الافعال دون بعض
واذا كان الانتفاع بالنسبة حراما لزم من ذلك تحريم لبس جلدها واستعمالها فى الصلوة
وغيرها لان جميع ذلك داخل فى الانتفاع وقد يق لا نم عدم القرينة على الخصوص لان ذلك انما لم
يتبادر الذهن الى معنى من المعانى بخصوصه والمتبادر من تحريم الميتة اكلها كما فى تحريم الدم
ولحم الخنزير فينصرف النهى اليه ويتعلق به وحده الحكم فلا يتم المط ويؤيده ما روى الجمهور عن
النبى ص انما حرم من الميتة اكلها وعلى الاول فالتحريم لا يدل على النجاسة ويؤيده تعلقه هنا بالا
بالازلام ولا نجاسة فيها ظاهرا وعلى هذا فما قاله بعضهم من ان الحكم بتحريم جميع الانتفاعات يستلزم
الحكم بنجاستها نظرا الى انه لو كانت طاهرة لانتفع به وهو باطل مدفوع بما بيناه ويؤيده تعلق
التحريم بالخمر ولا نجاسة فيه عند بعضهم فتامل وكيف كان فنجاسة جلد الميتة قبل الدبغ وبعده هو
المشهور بين اصحابنا بل كاد يكون اجماعا لتظافر الروايات عن اصحاب العصمة بذلك والمراد
ما تحله الحيوة منها اما ما لا تحله الحيوة فلا يتعلق به الحكم واعتبار كونها من ذى النفس لا مطلقا
وقد انعقد اجماعهم على عدم جواز الصلوة فى شىء منها لتظافر الاخبار به وخالف فيه العامة
فجوزوا الصلوة فى جلدها مطلقا ومنهم من اعتبر الدبغ لان ازالة الزهومة التى فى الجلد نظنا منهم
انها تصير نجسة فيزول بالدبغ لازالتها وهو ضعيف وتمام ما يتعلق بذلك وكذا ما يتعلق باحكام

الدم يعلم من محله اما اطلاق الدم وتقييده بالمسفوح في آية اخرى فسيجي ما فيه الرابعة وَالْأَنْعَامَ جمع
نعم وهي الابل والبقر والغنم سميت بذلك لنعم وطئها ولا تقال لذوات الحافر الانعام لصلب مشيها
وانتصابها بفعل مقدر يفسره خَلَقَهَا لَكُمْ ويحتمل انتصابه بالعطف على الانسان السابق ويكون
خلقها لكم بيان ما خلق لاجله وما ذكر بعده تفصيل له وتعداد لبيان وجوه الانتفاع فِيهَا
دِفْءٌ وهو ما يدفأ به من الاكسية والملابس المتخذة من اوبارها واصوافها واشعارها وَ
مَنَافِعُ جمع منفعة وهي ما يحصل من البانها وركوب ظهورها والحرث عليها وغيرها من الانتفاعات
المذكورة في هذه الآية وفيها دلالة على اباحة اخذ اللباس من صوفها وشعرها ووبرها وجواز
الصلوة فيه بل جميع انواع الانتفاعات لان الكلام وقع في معرض الامتنان فاقتضى ذلك عموم
الانتفاع الا ما اخرجه الدليل من جواز السجود عليها ولا خلاف في ذلك بين علمائنا والاخبار متظافرة
به ثم عد في موضع اخر من هذه السورة نعما اخرى فقال وَاللهُ جَعَلَ لَكُمْ اي لانتفاعكم مِنْ بُيُوتِكُمْ
المأخوذة من الحجر والمدر وغيرهما سَكَنًا اي موضعا تسكنون فيه حال اقامتكم وتسكن فيه نفوسكم
وتطمئن اليه وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا هي القباب المتخذة من الادم فان قيل يجوز
ان يتناول المتخذ من الوبر والصوف والشعر فانها من حيث انها نابتة على جلودها يصدق عليها
انها مأخوذة من جلودها تَسْتَخِفُّونَهَا تجدونها خفيفة عليكم حملها ونقلها في اسفاركم يَوْمَ
ظَعْنِكُمْ وقت ارتحالكم من مكان الى اخر والظعن بفتح العين وسكونها سير اهل البادية لنجعة ثم
استعمل في كل شخوص لسفر وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ اي الوقت الذي تنزلون موضعا تقيمون فيه فلا تثقل
عليكم في الحالين وَمِنْ أَصْوَافِهَا وهي للضأن وَأَوْبَارِهَا وهي للابل وَأَشْعَارِهَا وهي للمعز والاضافة
الى الانعام لانها من جملتها أَثَاثًا ما يلبس ويفرش من متاع البيت من قولهم شعر اثيث اي كثير

واث

واث البيت يأثث اثاثا اذا كثر والنفد لا واحد له كالمتاع وَمَتَاعًا اي سلعة تنتفعون بها في التجارة
إِلَىٰ حِينٍ اي مدة من الزمان فانها لصلابتها تبقى مدة مديدة او الى ان تقضوا اوطاركم منها او الى
وقت الموت والآية وان كانت مطلقة في اتخاذ الجلود سواء كانت مذكاة ام لا الا انها مقيدة
بالمذكاة عندنا لاجماعنا على تحريم استعمال جلد الميتة نعم الاصواف والاشعار والاوبار باقية على
اطلاقها لعدم تنجسها بالموت وهذه الآية كسابقتها في الدلالة على اباحة اخذ اللباس من اشعار
الانعام واصوافها واوبارها وجواز الصلوة فيه على ما تقدم ثم انه تعالى عد نعما اخرى فقال وَاللهُ
جَعَلَ لَكُمْ مِمَّا خَلَقَ من الاشجار والابنية وغيرها ظِلَالًا اشياء تستظلون بها في حالتي الحر والبرد
وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا جمع كن وهو الموضع الذي يسكن فيه كالبيوت المنحوتة منها والكهوف
والغيران وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ ثيابا من الصوف والكتان والقطن وغيرها جمع سربال تَقِيكُمُ الْحَرَّ
اي تمنع من وصول اذى الحر اليكم وخصه بالذكر مع ان وقايتها البرد اكثر اكتفاء باحد الضدين فان
ما يقيه واختاره على البرد لان المخاطبين اهل البلاد الحارة فحاجتهم الى ما يقي الحر اشد ولان الحر
ثقيل دون البرد على ما قيل ولان البرد يمكن دفعه بنحو النار والدخول في البيوت ولا كذا الحر وفيه
تامل قال الزجاج كل ما لبسته فهو سربال وعلى هذا يشمل الرقيق والكثيف والسابغ والمحشو من الثياب
وَسَرَابِيلَ تَقِيكُمْ بَأْسَكُمْ اي حربكم وشدة الطعن والضرب الحاصلين بها وهي الدروع والجواشن
وفي الآية دلالة على اباحة هذه الامور وجواز الصلوة فيها على الوجه المتقدم كَذَٰلِكَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُ
عَلَيْكُمْ اي كما انعم عليكم بهذه النعم يتمم عليكم بجميع ما تحتاجون اليه وهو المراد باتمام نعمته في الدنيا
لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ لكي تنظروا في نعمه فتنقادوا من الحكم وامره وقرئ بفتح التاء من السلامة اي تشكرون
فتسلمون من العذاب وتنظرون فيها فتسلمون من الشرك وقيل تسلمون من الجراح بلبس الدروع

البقرة

الخامسه ومن اظلم موضع من الرفع على الابتداء واظلم خبره والاستفهام انكارى اى لا احد اشد واعظم ظلما ممن منع مساجد الله وهو احد مفعولى منع وقوله ان يذكر فيها اسمه مفعوله الثانى ويحتمل ان يكون هذا بدل اشتمال من مساجد الله اى منع ان يذكر فى مساجد الله اسمه وان يكون مفعولا له اى كراهة ان يذكر فيها اسمه وان يكون على حذف من اى من ان يذكر واوصل بالفعل وهذا كلام واضح لا غبار عليه ذكره فى ف وفى ت فلا يلتفت الى قول بعضهم ان منع يتوقف تعلقه على متعلقين ولا يمكن ان يقدر غير الذكر فيها لانه هو الممنوع منه على ان الممنوع هم الناس او المترددين لا المساجد نفسها والاية على ما ترى عامة فى تحريم المنع من ذكر الله فى المساجد اى مسجد كان وباى ذكر كان على العموم وان كان سببا لنزول خاصا فانه اما الروم لما خربوا بيت المقدس وطرحوا الاذى فيه ومنعوا من دخوله حتى كان ايام عمر فاظهره الله المسلمين عليهم وصار والا يدخلونه الا خايفين اما المشركون حيث منعوا رسول الله ان يدخل المسجد الحرام عام الحديبية فان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما نقول لمن آذى صالحا واحدا من اظلم ممن آذى الصالحين ومثله ويل لكل همزة لمزة والمنزول فيه الاخنس بن شريف وهو فى القران كثير ولو قلنا ان المراد المساجد نظرا الى عموم ظاهر اللفظ ايض فلا اشكال فى العموم وكذا لو قيل ان المراد بها جميع الارض لقوله ص جعلت لى الارض مسجدا وترابها طهورا وقد اعترف البيضاوى والكشاف بعموم التحريم وسعى فى خرابها اما بالهدم او بتعطيل الذكر ويمكن حمله على ما له دخل فى خرابها ويرجع فيه الى العرف فكلما يعد تخريبا فهو حرام كهدم جدرانها واخذ فرشها واشغالها بما ينافى العباده وغير ذلك فيكون فيها دلالة على تحريم جميع ذلك كما قاله الفقها، وقيل ان قوله ومن اظلم الذى هو فى قوة ليس احد اظلم ليس على عمومه لان الشرك اعظم من هذا لقوله تع ان الشرك لظلم عظيم وكذا

الزنا فقتل النفس واجيب بان الظلم وضع الشى فى غير موضعه واذا كان المسجد موضوعا لذكر الله فيه فالمانع من ذلك واضع الشى فى غير موضعه فيكون ظالما واما انه لا اظلم منه فلانه ان كان مشركا فقد جمع مع الشرك هذه الخصلة الشنعا فهو اظلم من المشرك وحده وان كان يدعى الاسلام ففعله مناقض لدعواه لان من اعتقد ان له معبودا عرف وجوب عبادته له شرعا او عقلا والعبادة تستدعى مكانا لها لا محالة فتخريب المتعبد ينبى عن انكار العبادة وهو يستلزم انكار المعبود فهذا الشخص لا يكون مسلما وانما هو منخرط فى سلك اهل النفاق فى المنافق اسوء حالا من الكافر الاصلى بالاتفاق فظهر من ذلك انه لا احد اظلم من المانع اولئك اى المانعون ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين اى ما كان ينبغى لهم ان يدخلوها الا بخشية وخشوع فضلا عن ان يجترؤا على تخريبها او ما كان لهم ان يدخلوها الا خايفين من المؤمنين ان يبطشوا بهم فضلا عن ان يمنعوهم منها او ما كان لهم فى علم الله وقضائه ان يدخلوها الا خايفين فيكون وعدا للمؤمنين بالنصرة عليهم واستخلاص المساجد منهم وقد انجز ما وعده وقيل ان المراد انه ليس لهؤلاء المشركين دخول المسجد الحرام ولا دخول غيره من المساجد فان دخل منهم داخل الى بعض المساجد كان على المسلمين اخراجه منه الا ان يدخل الى بعض الحكام بخصومة بينه وبين غيره فيكون فى دخوله خايفا من الاخراج على وجه الطرد بعد انفصال الخصومة ولا يقعد فيه مطمئنا كما يقعد المسلم قال الشيخ فى التبيان وهذا يليق بمذهبنا ثم قال ويمكن الاستدلال به على ان الكفار لا يجوز ان يمكنوا من دخول المساجد على كل حال فاما المسجد الحرام خاصة فان المشركين يمنعون من دخوله ولا يتركون ليدخلوه لحكومة ولا لغيرها لان الله تع قد امر بمنعهم من دخوله انتهى كلامه وحاصله الفرق بين المسجد الحرام وبين غيره فى الدخول لضرورة حيث يجوز فيها فى غيره دون المسجد

على المنع من دخوله على الاطلاق فى قوله فلا يقربوا المسجد الحرام الاية والى هذا ذهب مالك من العامة

وخص الشافعى المنع بالمسجد الحرام دون غيره من المساجد لجلالة قدره ومزيد شرفه وللتصريح بذلك

فى قوله انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام وجوّز ابو حنيفة دخوله المساجد مطلقا لما روى

انه قدم عليه وفد ثقيف فانزلهم المسجد وهو بانفى اهل الاسلام ثم نسخ بالاية لهم فى الدنيا خزى

قيل المراد به اعطاء الجزية عن يد وهم صاغرون وقيل القتل وسبى الذرارى والنساء ان كانوا

حربا واعطاء الجزية ان كانوا ذمة وقيل طردهم ولهم فى الاخرة عذاب عظيم بسبب كفرهم و

ظلمهم وقد ذكر بعض اصحابنا الاية احكاما مثل وجوب اتخاذ المساجد كفاية ووجوب عمارة ما استهدم

منها ووجوب شغلها بالذكر واستحباب كل واجب كفاية على الاعيان نعلم يعرف شئ من هذه الاحكام

فضلا عن دلالة الاية عليها وهو اعلم بما قال السادس انما يعمر مساجد الله نفى تعمير فى الاية

السابقة على هذه وصلاحية المشركين لعمارة المساجد فان فى ذلك جمعا بين امرين متنافيين وحصر

فى هذه الاية عمارة المساجد فيمن اجتمعت فيهم الاوصاف المذكورة كما دل عليه قوله من امن بالله

اقر بوحدانيته واليوم الاخر يعنى يوم القيمة لان الانسان ما لم يعرف المبداء والمعاد لا

يصح منه التوجه اليه وانما طوى ذكر الرسول تنبيها على انه واسطة والتوجه الحقيقى من الله والى

الله وقيل دل عليه بقوله واقام الصلوة بحدودها الواجبة واتى الزكوة الواجبة

اى اعطاها مستحقها ان وجبت عليه لانهما انما علما من افعاله واقواله ثم ان اقامة الصلوة

لا ريب فى انها عمارة المسجد المعنوية واما ايتاء الزكوة فانما كان سببا للعمارة لانه يحضر

المسجد طوائف الفقراء والمساكين لاخذ الزكوة ولان ايتاء الزكوة واجب وبناء المسجد

نفل والانسان ما لم يتفرغ عن الواجب لم يشتغل بالنافلة فلو لم يكن مؤديا للزكوة فالظ

انه لم يشتغل بعمارة المساجد ولم يخش الا الله اى فى ابواب الدين لا مطلقا اذ الخشية من المحاذير

جبلية لا يكاد الرجل يتمالك عنها ما عبر بذلك ليعلم انه لو اتى المسجد وبناه رياء او سمعة لم يكن عامرا

له ولا يخفى ان هذه الاوصاف جامعة للكمالات العلمية والعملية وفى ذكر الصلوة والزكوة وغيرها

بعد ذكر الايمان بالله دلالة ظاهرة على ان الايمان لا يتناول افعال الجوارح اذ لو تناولها لما جاز

عطف ما دخل فيه عليه ومن قال ان المراد به التفصيل وزيادة البيان فقد ترك الظاهر فعسى

اولئك ان يكونوا من المهتدين اى اذا فعلوا ذلك هم من المهتدين الى الجنة وثوابها

لان عسى من الله واجبة ليست على طريق الشك وهو قول ابن عباس والحسن وقيل انما قال عسى

ليكونوا على حذر مما يحبط اعمالهم ولا يغتروا بها اى يستمرون على افعالهم الصالحة ويحذرون من

المعاصى وقيل ان هذا الكلام حسم لاطماع الكفار فى الانتفاع باعمالهم فان الموصوفين بالصفات

المذكورة اذا كان اهتداؤهم المستعقب لصلاح حالهم فى الدارين دائرا بين عسى ولعل

فما ظنك باهتداء المشركين وفى الاية حث عظيم وترغيب وامن على تعمير المساجد وان من تعمرها

لشان كبير عند الله وفى تصدير الكلام بانما تنبيه على ان من لم يكن موصوفا بالصفات

المذكورة لم يكن من اهل عمارة المسجد وقد اختلف فى المراد بعمارتها فقيل ان المراد بها ترميمها باصلاح

ما استهدم منها وكنسها وفرشها والاسراج فيها ونحو ذلك من الامور المطلوبة فى الاصلاح ويؤيد

ذلك ما روى عنهم عليهم السلم من كنس مسجدا يوم الخميس وليلة الجمعة واخرج من التراب مقدار

ما يذرى فى العين غفر الله له وما روى عنه من اسرج فى مسجد من مساجد الله سراجا لم تزل

الملائكة وحملة العرش يستغفرون له ما دام فى المسجد ضوء من ذلك ونحوها من الاخبار

وقيل ان المراد بها شغلها بالعبادة والذكر وتلاوة القران وتدريس العلم وصيانتها عما لم تبن

له كاعمال اهل الدنيا واللهو واللعب وعمل الصنايع بل الحديث مطلقا غير ذكر الله ونحوه فقد قيل
ان الحديث في المسجد ياكل الحسنات كما تاكل النار الحطب وعن النبي صلعم انه قال ياتي في اخر الزمان
ناس من امتي ياتون المساجد فيقعدون فيها حلقا ذكرهم الدنيا وحب الدنيا فلا تجالسوهم فليس
لله بهم حاجة وعنه صلعم قال الله تعالى ان بيوتي في ارضي المساجد وان زواري فيها عمارها فطوبى لعبد
تطهر في بيته ثم زارني في بيتي فحق على المزور ان يكرم زايره ويمكن ان يراد بالعمارة كلا المعنيين لصلاحية
اللفظ له وعدم المانع **السابعة** قل امر ربي بالقسط بالعدل وبما ظهر في العقول كونه حسنا
وعن ابن عباس هو قول لا اله الا الله ويندرج فيه معرفة الله تعالى بذاته وافعاله واحكامه واقيموا
وجوهكم عند كل مسجد اي توجهوا الى عبادة الله مستقيمين غير عادلين الى غيرها في وقت كل
صلوة او توجهوا الى قبلة كل مسجد في الصلوة على استقامة او اقيموا وجوهكم الى الجهة التي امر الله
بالتوجه اليها في صلوتكم وهي الكعبة فالمراد بالمسجد اوقات السجود وهي اوقات الصلوة او المراد
اذا ادركتم الصلوة في مسجد فصلوا ولا يقول احدكم اني لا اصلي الا في مسجدي فالمراد به موضع
السجود او المراد اقصدوا المسجد في وقت كل صلوة امر بالجماعة على الندب عند الاكثر وعلى الحتم
عند الاقل او المراد خلصوا وجوهكم لله تعالى في الطاعة ولا تشركوا به وثنا ولا غيره ومع هذه الاحتمالات
فالاستدلال بها على استحباب صلوة التحية بعيد وادعوه مخلصين له الدين اي اعبدوه
على وجه الاخلاص في الطاعة او المراد الامر بالدعاء والتضرع اليه سبحانه على وجه الاخلاص اي
ارغبوا اليه في الدعاء بعد اخلاصكم له الدين اي الطاعة **الثامنة** واذا ناديتم الى الصلوة
عطف على ما تقدم اي لا تتخذوا الذين اذا ناديتم الى الصلوة اتخذوها اي الصلوة او مناداتها
هزوا ولعبا والظاهر من المفسرين ان المراد من النداء هنا هو الاذان في الصلوة واستدل به

على

على ان الاذان مشروع للصلوة وفي كلام اجمال فانه ان اريد مشروعيته في الصلوة لهذه الاية فغير ظاهر انها
دالة على انه كان في الشرع كيف والاذان تثبت مشروعيته اولا في المدينة والمايدة اخر القران نزولا
وان اريد انها تدل على ثبوته في الشرع قبلها فحق لانها دلت على ان اتخاذ المناداة هزوا من منكرات
الشرع وهو يقتضي ان المناداة التي كانوا عليها من معروفاته والحقوق الثابتة فيه ويؤيده ما قالوا
في سبب نزولها ان رجلا من النصارى بالمدينة كان اذا سمع اشهد ان لا اله الا الله محمدا رسول الله
في الاذان قال حرق الكاذب فدخلت خادمته ذات ليلة بنار وهو نائم مع اهله فتطايرت منها
شرارة في البيت فاحترق البيت واحترق هو واهله وقد صح دعاؤه في نفسه ولكن لا يخفى ان هذا
لا حاجة في الدلالة عليه ويمكن ان يقال مرادهم ان في الاية دلالة على ثبوت الاذان بنص الكتاب
ايضا لا بالمنام وحده كما يزعمه اكثر العامة واورد ان نص الكتاب مقرر لحكم المنام الذي ثبت به الاذان
عندهم فتامل ذلك بانهم قوم لا يعقلون لكان استهزائهم ولعبهم اذ السفه يؤدي الى
الجهل بالحق والهزء به فكانهم لا عقل لهم او لا يعقلون ما يحصل لهم في اجابتهم لو اجابوا اليها من الثواب
وما عليهم في استهزائهم بها من العقاب **النوع الخامس** في مقارنات الصلوة وفيه ايات
وقوموا لله قانتين استدل به على وجوب القيام في الصلوة على الوجه المشهور بان يقال شيء ما
من القيام واجب بمقتضى الامر ولا شيء من القيام في غير الصلوة بواجب وفيه نظر يعلم مما سبق في
تفسيرها **الاولى** وكبره تكبيرا استدل بها على وجوب التكبير في الصلوة على الوجه السابق
وفيه نظر لعدم تبادر ذلك منها بعد عدم ارادة التكبير بمعناه والذي قاله الشيخ في ت وجماعة انه
تعالى امر بان يعظم تعظيما لا يساويه تعظيم ولا يقاربه لعلو منزلته ونحوها قوله وربك فكبر في عدم
افادة وجوب التكبير على ما قيل اذ الظاهر ان المراد خصص ربك بالتكبير اي صفه بالكبرياء والعظمة

المزمل

الثالثه فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ اى فصلوا ما تيسر عليكم من صلوة الليل عبر عن الصلوة
بالقرائة لانها جزوها كما عبر عنها بالركوع والسجود فالخفت وهذا قول اكثر المفسرين قيل كان التهجد
واجبا على التخيير المذكور فى اول السورة فعسر عليهم القيام به فنسخ بهذا ثم نسخ هذا بالصلوة الخمس و
يحتمل ان يكون المراد فاقرءوا القرائة بعينه كيف ما تيسر عليكم فالخفت والظاهر معنى ما تيسر مقدار
ما اردتم واحببتم وهو ظاهر لقرينة ارادة التخفيف ولانه المتبادر من هذه العبارة ولهذا لو قيل
اعط السائل ما تيسر ونحوه لا يفهم المخاطب منه الا ذلك ومن هنا يظهر ان ما استدل به بعضهم
من وجوب السورة بان الامر للوجوب وما للعموم الا ما اخرجه الدليل وهو ما زاد على السورة
وغير الصلوة ظاهر الدفع بما ذكرناه على انا لا نم عدم الوجوب فى غير الصلوة بل نقول بوجوب القرائة
بحفظ المعجز ونحوه وبالجملة ليس فى شئ من الايات المذكورة دلالة على ما ذكر من الافعال وانما الدلالة
عليها بالاخبار والاجماع ان كان كما يعلم من محله **الرابعه** يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا

الحج

وَاسْجُدُوا فى صلوتكم اى يجب عليكم الاتيان بها فيها قيل انهم ما كانوا يفعلونها فى الصلوة
اول الاسلام بل كانوا يسجدون بلا ركوع ويركعون بلا سجود فامروا بان تكون صلوتهم مشتملة
على الركوع والسجود او المراد صلوا عبر عن الصلوة بهما لكونهما اعظم اركانها وعلى الاول فيها
دلالة على وجوبها فى الصلوة وقيل المراد اخضعوا لله وخروا له سجدا ففيها دلالة على وجوب الامر
بالسجدة عند تلاوتها وقد استحبها الشافعى هنا ويؤيده ما رواه عقبة بن عامر قال قلت يا رسول
الله فى سورة الحج سجدة قال نعم ان لم تسجدها فلا تقرأها وفى استفادة ذلك من الاية بعد والخبر
غير واضح الصحة ومن ثم ذهب ابو حنيفة الى عدم كون المراد بها سجدة التلاوة بل المراد سجدة
الصلوة لا نقرنها بالركوع وهو يقتضى كونها سجدة صلوة لا سجدة تلاوة ولكن المشهور بين اصحابنا

استحباب

49

استحباب سجدة التلاوة عندها وفى اخبارهم دلالة عليه وسيجئ ان شاء الله تعم وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ بما
ما تعبدكم به من العبادات ومقتضاه وجوبها الا ما اخرجه الدليل وَافْعَلُوا الْخَيْرَ وتحروا ما هو
خير واصلح فيما تاتون وتذرون كنوافل العبادات وصلة الارحام ومكارم الاخلاق ونحوها
من الخصال الحسنة فيكون فى الاية حث على فعل الطاعة لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ اى افعلوا هذه الافعال
لكى تفوزوا بثواب الجنة وتخلصوا من عذاب النار وقيل معناه افعلوه على رجاء الفلاح منكم

الجن

بالدوام على افعال الخير واجتناب المعاصى والفوز بالثواب **الخامسه** وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ
لِلَّهِ اى مختصة به والمراد بها المساجد المعروفة فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا فلا تعبدوا فيها غيره
وقيل المراد بها الاعضاء السبعة ويؤيده ما روى عنه ص امرت ان اسجد على سبعة اراب اى
اعضاء والمعنى انها خلقت لان يقصد بها الله وحده حال السجود فلا تشركوا فى سجودكم عليها
غيره وقيل ان المراد بها الارض كلها لقوله ص جعلت لى الارض مسجدا وهو مناسب لمدح النبى
فى هذا المقام اى كما انه مفضل على الانبياء ببعثته الى الثقلين فكذا خص بهذا المعجز الاخر وقيل
المسجد الحرام والتعبير عنه بالجمع لانه قبلة المساجد وقيل المراد بها السجدات جمع مَسْجَد بفتح الميم مصدرا

الواقعه

ميميا وترتب النهى عن عبادة غيره تعم على هذه التقادير واضح ايضا **السادسه** فَسَبِّحْ بِاسْمِ
رَبِّكَ الْعَظِيمِ اى فاحدث التسبيح بذكر اسمه او احدثه بذكر ربك فان اطلاق اسم الشئ ذكره
والعظيم اما صفة للاسم او الرب والمراد تنزهه عما يقول الجاحدون لوحدانيته الكافرون نعمته
ونحوها وقوله تعم سبح اسم ربك الاعلى واستدل بهما على وجوب ذكرهما فى الركوع والسجود نظرا
الى ما رواه العامة عن عقبة بن عامر قال لما نزلت الاولى قال النبى ص اجعلوها فى ركوعكم ولما
نزلت الثانية قال اجعلوها فى سجودكم وفى اصحابنا عن الصادق ع انه يقول فى الركوع سبحان

ربنا العظيم وبحمده وفي السجود سبحان ربي الاعلى الفريضة واحدة والسنة ثلث ومقتضى الروايتين
وجوب هذا الذكر بخصوصه من دون لفظ وبحمده لكن في روايات اخر ما يدل على اعتباره والروايات
في مثلها مقبولة كما ثبت في محله ثم الظاهر ان وجوب ذلك على التخيير لما في الاخبار الصحيحة من
الدالة على اجزاء مطلق الذكر وهو غير بعيد والاحتياط في الاقتصار عليه مع زيادة لفظة وبحمده
وتكريره ثلاثا ليكون جامعا بين الادلة

الاسبع

السابعة وَلا تَجْهَرْ بِصَلاتِكَ وَلا تُخافِتْ بِها اى لا تجهر بها جهرا عظيما ولا تخافت كذلك بحيث يلحق بحديث النفس وَابْتَغِ بَيْنَ ذلِكَ
سَبِيلاً اى قراءة وسطا بينهما قال الشيخ ابو جعفر في ت فاختلفوا في الصلوة التي عنى بالاية
فقال الحسن لا تجهر باشاعتها عند من يؤذيك ولا تخافت بها عند من يلتمسها منك وقال
قوم لا تجهر بدعائك ولا تخافت ولكن بين ذلك قالوا والمراد بالصلوة الدعاء ذهب
اليه عايشة وابن عباس وسعيد بن جبير وغيرهم وفي رواية اخرى عن ابن عباس ان النبي
كان اذا صلى جهر في صلوته فسمع به المشركون فشتموه وآذوه وآذوا اصحابه فامره الله
بترك الجهر وكان ذلك بمكة في اول الامر وبه قال سعيد بن جبير وقال قوم اراد لا تجهر بتشهدك
في الصلوة ولا تخافت بها روى ذلك عن عايشة في رواية اخرى وبه قال ابن سيرين وقال
قوم كان النبي ص يصلي بمكة جهارا فامر باخفائها ذهب اليه عكرمة والحسن البصري وقال قوم
لا تجهر بصلوتك معناه تحسنها مراياة في العلانية ولا تخافت بها تسيء القيام بها في السر
روى ذلك عن الحسن وقتادة وابن عباس ثم قال الطبري يحتمل ان يكون المراد لا تجهر بصلوتك
صلوة النهار ولا تخافت بها يعني صلوة الليل التي يجهر فيها بالقراءة قال هذا محتمل غير انه لم
يقل به احد من اهل التاويل انتهى ومنه يعلم ان الاستدلال بها على وجوب الجهر في بعض

الصلوات والاخفات فيما عداها بعيد ويمكن ان يقال المتبادر منها النهي عن الجهر العالي الذي
يوجب شغل من يصلي قربك وعن الاخفات الذي لا يسمع نفسه ورواه اصحابنا عن ابي عبد الله ع
انه قال الجهر بها رفع الصوت شديدا والمخافتة ما لم تسمع اذنيك وابتغ بين ذلك سبيلا اي
قراءة وسطا بين الجهر والمخافتة فان قلت فما تقول في وجوب الجهر في صلوة الصبح واولتي العشائين
والاخفات فيما عداها قلت الحق عدم وجوبهما وانهما مستحبان من السنن المؤكدة كما ذهب
اليه السيد المرتضى وابن الجنيد وجماعة من الاصحاب للاصالة وعدم الوجوب الا بدليل يقطع العذر
فيه وخصوصا صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سالته عن الرجل يصلي الفريضة ما يجهر فيه
هل له ان لا يجهر قال ان شاء جهر وان شاء لم يجهر ونحوها من الاخبار احتج الشيخ وجماعة على
الوجوب بصحيحة حريز عن زرارة عن ابي جعفر ع في رجل جهر فيما لا ينبغي الجهر فيه او اخفى فيما لا ينبغي
الاخفاء فيه فقال اي ذلك فعل متعمدا فقد نقض صلوته وعليه الاعادة والجمع بين الادلة يقتضي
حملها على الاستحباب مع احتمال كون المراد نقص بالصاد المهملة اي نقص ثوابه لا نقض بالضاد
المعجمة فيتم ما قلناه وما ادعاه الشيخ من الاجماع على الوجوب لم يثبت وحمل صحيحة علي بن جعفر على
التقية لكونها موافقة لقول العامة بعيد ونسبه المحقق في المعتبر الى التحكم لمكان قول بعض الاصحاب
بعدم الوجوب وهو جيد وقد بسطنا الكلام في شرح الدروس هنا وقد ذهب بعضهم الى ان الاية
منسوخة بقوله ادعوا ربكم تضرعا وخفية وفي موضع وخيفة ودون الجهر من القول وهو على تقدير
حمل الصلوة على الدعاء مع ان النسخ غير لازم اذ يمكن الجمع بينهما في الجملة فتامل

الاعراب

الثامنة اِنَّ اللّٰهَ وَمَلائِكَتَهُ قرئ بالنصب عطفا على الله وقوله يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ خبر عن الجميع
قرئ بالرفع فقيل انه معطوف على محل اسم ان وقيل مرفوع بالابتداء والمذكور خبره وخبر ان

محذوف للقرينة والمراد انهم يثنون عليه بالثناء الجميل ويجلونه اعظم التبجيل يا ايها الذين امنوا
صلوا عليه وسلموا تسليما اى قولوا الصلوة والسلم على رسول الله او اللهم صل وسلم عليه
ومعناه الدعا بان يترحم عليه الله ويسلم كذا فى ف وروى فى ت عن ابى حمزة الثمالى قال حدثنى
السدى وحميد بن سعيد الانصارى وزيد بن ابى زياد عن عبد الرحمن ابن ابى ليلى عن كعب بن
عجرة قال لما نزلت هذه الاية قلنا يا رسول الله هذا السلم عليك قد عرفناه فكيف الصلوة عليك
فقال قولوا اللهم صل على محمد وال محمد كما صليت على ابرهيم وال ابرهيم انك حميد مجيد وبارك على
محمد وال محمد كما باركت على ابرهيم وال ابرهيم انك حميد مجيد وفى الاية دلالة على ظاهرة على وجوب
الصلوة والسلم على النبى واله ولكنها مطلقة غير معلومة المحل فيحتمل ان يكون المراد الصلوة عليه حال
ذكره فاى وقت كان وهذا هو الظ لقوله ص رغم انف رجل ذكرت عنده فلم يصل على فدخل
النار فابعده الله نعم وهو الموافق لما فى اخبارنا المعتبرة الاسناد روى زرارة فى الصحيح عن ابى جعفر
ع وصل على النبى كلما ذكرته او ذكره عندك ذاكر فى اذان وغيره والامر للوجوب ومن هنا يلزم وجوب
الصلوة عليه فى التشهد الاول لاشتماله على ذكره ولا شك فى وجوب التشهد للصلوة وبذلك استدل
الشافعى على وجوب الصلوة فى التشهد الثانى وكذا التسليم نظرا الى تضمن الاية وجوبهما معا ولا
يجبان فى غير الصلوة ولا فى غير التشهد الثانى ومن ثم ذهب الى عدم وجوب الصلوة فى التشهد
الاول وفيه نظر وبالجملة وجوب الصلوة فى كل من التشهدين لا يبعد استفادته من الاية وان كان
الدلالة عليه بالاخبار ايضا وانعقاد اجماع الامامية عليه فعلى هذا ما ذهب اليه الحنفية من عدم
وجوب الصلوة فى شىء من التشهدين ضعيف بما ذكرناه مع ان العامة رووا فى اخبارهم
عن كعب بن عجرة قال كان رسول الله ص يقول فى صلوته اللهم صل على محمد وال محمد كما صليت على

ابرهيم

ابرهيم وال ابرهيم فيجب متابعته لقوله ص صلوا كما رايتمونى اصلى ومقتضى العموم وجوب الصلوة
عليه كلما ذكر سواء كان فى المجلس الواحد او المتعدد وسواء تخلل الصلوة عليه فى ذلك المجلس او لا
واكتفى بعضهم بوجوب الصلوة فى العمر مرة واخرون فى المجلس مرة وان تكرر ذكره واخرون
بالمرة مع عدم تخلل الصلوة كما فى وحدة الكفارة مع تعدد الموجب وعدم تخلل التكفير لا مع
التخلل وهى اقوال بعيدة هذا فى الصلوة اما السلام عليه بمعنى التحية فالاية غير واضحة فى الدلالة
على وجوبه اذ يجوز ان يكون المراد به الانقياد لامره وطاعته كما فى قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون
حتى يحكموك الى قوله ويسلموا تسليما ويؤيد ذلك ما رواه ابو بصير قال سالت ابا عبد الله ع
عن هذه الاية فقلت كيف صلوة الله على رسوله فقال يا ابا محمد تزكيته له فى السموات العلى قلت
قد عرفت صلاتنا عليه فكيف التسليم فقال هو التسليم فى الامور وفى تفسير على بن ابرهيم قوله وسلموا
تسليما يعنى سلموا له بالولاية وبما جاء به وعلى تقدير كونه بمعنى التحية ففى تفسيرى قولوا السلام عليك
ايها النبى ونحوه فى ف ويمكن ان يقال الخروج عن العهدة بقصده فى السلم المخرج من الصلوة فتامل
قال فى ف فان قلت فما تقول فى الصلوة على غيره قلت القياس يقتضى جواز الصلوة على كل مؤمن
لقوله تعالى هو الذى يصلى عليكم وملائكته وقوله وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم وقوله ص اللهم
صل على ال ابى اوفى ولكن العلماء تفصيلا فى ذلك وهو انها ان كانت على سبيل التبع كقولك
صلى الله على النبى واله فلا كلام فيها واما اذا افرد غيره من اهل البيت بالصلوة كما يفرد هو فمكروه
لان ذلك صار شعارا لذكر رسول الله ص ولانه يؤدى الى الاتهام بالرفض وقد قال رسول
الله ص من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فلا يقفن مواقف التهم انتهى ولا يخفى ما فيه من وجوه
اما اولا فلان ما يقتضى الجواز نص لا قياس كما اعترف به بل هو برهان قطعى لتطابق العقل

كملا

التبع

والنقل على الجواز واما ثانيا فلقوله تعالى وبشر الصابرين الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا
لله وانا اليه راجعون اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة فانه يدل على ان من يقول هذا بعد
المصيبة عليه صلوات من الله ولا شك في صدور هذا القول عن اهل البيت عليهم السلام بل
عن غيرهم واذا ثبت جواز الصلوة لهم من الله جاز القول بذلك مطلقا منفردا ومنضما فلا وجه
لما ذكره من التفصيل واما ثالثا فلان ذلك جاء في حق من يؤدي الزكوة كما ورد في الخبر
السابق فكيف لا يجوز في حق اهل البيت عليهم السلام واما رابعا فلان الكل اجمعوا على جوازها بالتبعية
فما الفرق واما خامسا فلانه لا معنى لكونه شعارا له صلى الله عليه وآله وما الذي دل على ذلك
مع ورود الآيات والروايات بالجواز على غيره والظاهر ان ذلك بسبب جعلهم حيث منعوا الغير
من الصلوة تشهيا من انفسهم وتعصبا في احداثهم الباطل كما اشعر به قوله انه يؤدي الى الاتهام
بالرفض وبعد قيام البرهان العقلي والنقلي كتابا وسنة لا وجه له على ان ذلك لو كان سببا
للكراهة للزم ان يتركوا العبادات الواجبة ايضا لانها شعار لهم ايضا نعوذ بالله من الاهواء المضلة
والآراء الفاسدة **النوع السادس** في المندوبات وفيه آيات **الاولى** وقوموا
لله قانتين قد يستدل بها على استحباب القنوت على ما مر بيانه **الثانية** فصل لربك و
انحر قيل المراد بالصلوة فيها صلوة العيد ويؤيده اقترانها بالنحر الذي يقع في ذلك اليوم فيكون
فيها دلالة على وجوب صلوة العيد ووجوب النحر كما هو مقتضى الامر وتكون الشرايط معلومة
من الاخبار اي صل صلوة العيد وانحر هديك واضحيتك ويؤيد ذلك ما قال انس بن مالك
كان النبي ص ينحر قبل ان يصلي فامر ان يصلي ثم ينحر ويكون المراد بها الهدي الواجب ويكون وجوب
الاضحية مخصوصا به ص فان الظاهر عدم وجوبها على الامة وان نقل الشهيد في ش وجوبها عن

ابن

ابن الجنيد ولعله استند في الوجوب الى خبر غير معتبر الاسناد دال على وجوب الاضحية على الواجد وهما
محمولان على تأكد الاستحباب للاخبار الدالة على عدم الوجوب كما يعلم من محله وانما لم يقل وانحر ان
كان اشمل لان اعز الاموال عند العرب هي الابل فامر بنحرها وصرفها الى طاعة الله وقيل معناه فصل
لربك صلوة الغداة المفروضة بجمع وانحر البدن بمنى وقيل ان ناسا كانوا يصلون وينحرون لغير الله
فامر الله تعالى نبيه ص ان يكون صلوته ونحره للبدن تقربا اليه تعالى وخالصا لوجهه وقيل معناه صل
لربك الصلوة المكتوبة مطلقا لاطلاق اللفظ واستقبل القبلة بنحرك او المراد بالنحر رفع اليدين في
تكبيرات الصلوة الى محاذاة نحر الصدر وهو اعلاه كالمنحر او موضع القلادة وقد ورد بهذا
التفسير روايات عديدة عن اصحاب العصمة عليهم السلام روى عمر بن يزيد قال سمعت الصادق ع
يقول في قوله تعالى فصل لربك وانحر هو رفع يديك حذاء وجهك ونحوها صحيحة عبد الله بن سنان
عنه ع وروى جميل قلت لابي عبد الله ع فصل لربك وانحر قال بيده يعني استقبل بيديه حذو
وجهه القبلة في افتتاح الصلوة والاخبار في ذلك عديدة وعلى هذه ففي الآية دلالة على ايقاع
الصلوة لله وعلى الامر بالنحر بهذا المعنى ولا شك في وجوب الاول اما الثاني فالظاهر عدم وجوبه
للاصل وخلو الاخبار الواردة في تعليم الصلوة عنه كصحيحة حماد الطويلة فان الرفع لو كان واجبا
لذكره في مقام التعليم وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال على الامام ان يرفع يده في الصلوة
ليس على غيره ان يرفع يده في الصلوة وعدم الوجوب على الغير يستلزم عدم الوجوب مطلقا
اذ لا قائل بالفرق ويؤيد الاستحباب ما في رواية مقاتل بن حيان عن الاصبغ بن نباتة عن امير
المؤمنين ع قال لما نزلت هذه السورة قال النبي ص لجبرئيل ما هذه النحيرة التي امرني بها
قال ليست بنحيرة ولكنه يامرك اذا تحرمت للصلوة ان ترفع يديك اذا كبرت واذا ركعت واذا

رفعت راسك من الركوع واذا سجدت فانه صلوتنا وصلوة الملائكة في السموات السبع فان لكل شيء
زينة وان زينة الصلوة رفع الايدي عند كل تكبيرة الحديث فان كونها زينة كالصريح في الاستحباب
ويؤيده ايضا الشهرة بين الاصحاب وعدم ظهور مخالف في ذلك سوى ما يحكى عن السيد المرتضى
رحمه الله حيث اوجب الرفع في تكبيرات الصلوة ولعله لظاهر الامر في الاية ولظاهر صحيحة عبد الله بن
سنان ونحوها وقد نظرنا اذ الاية غير صريحة في ذلك كما نقلنا الاحتمالات فيها والرواية معارضة
بمثلها وطريق الجمع حملها على الاستحباب والظاهر انه اراد بالوجوب تأكد الاستحباب فانه قد يطلقه
عليه كثيرا ويؤيده انه لم ينقل عنه وجوب التكبيرات الزائدة على تكبيرة الافتتاح ويبعد وجوب
الرفع مع عدم وجوب التكبير ومن هنا قال الشهيد كانه قايل بوجوب التكبير ايضا اذ لا معنى لوجوب
الكيفية مع استحباب الاصل وقد يتوقف وجوب ذلك بطريق الشرطية حملا لا فصولا فيه اي ان كبرت
فارفع يديك الا ان حمل كلام السيد رحمه الله عليه بعيد فتامل وكيفية الرفع ان يبتدأ التكبير في ابتداء
وينتهي به عند انتهاء الرفع لظاهر رواية عمار قال رايت ابا عبد الله ع يرفع يديه حيال وجهه
حين استفتح وقيل يكبر حال رفعهما وقيل حال ارسالهما والاول اظهر اما ما رواه العامة عن علي
عليه السلام ان معناه ضع يدك اليمنى على اليسرى حذاء النحر في الصلوة فمما لا يصح عنه عليه السلم
لان جميع عترته قد رووه عنه بخلاف ذلك فهو افتراء عليه كما يعلم ذلك من الاخبار المتظافرة
الثالثة وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ الخطاب للنبي ص والمراد جميع المكلفين كما يخاطب الرئيس
والمراد جميع الرعية والمعنى اذا اردت قراءة القرآن فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ فان بعد القراءة لا يجب
الاستعاذة والتعبير عن الارادة بالفعل كثير في الكلام نحو قولنا اذا انطوت فقل هذا الدعاء
واذا اكلت فسم وقد تقدم الوجه في قوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم فالاستعاذة

طلب

طلب الاستجارة استفعال من العوذ والعياذ وهو اللجاء مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ المرجوم من السماء
بالشهب لتاقيه او المرجوم باللعن والشيطان فيعال من شطن اذا تباعد او فعلان
من شاط يشيط اذا بطل والاول اولى قال في ت والاستعاذة استدفاع الادنى بالاعلى على وجه
الخضوع والتذلل وتاويله استعذ بالله من وسوسة الشيطان عند قراءتك القرآن لتسلم في
التلاوة من الزلل وفي التاويل من الخطل ثم ان الاية مشتملة على الامر بالاستعاذة عند التلاوة
والاكثر على استحبابها بل قال الشيخ ابو جعفر ره في ف انها مستحبة غير واجبة بلا خلاف وفي ب الطبرسي
انها غير واجبة بلا خلاف في الصلوة وخارج الصلوة ولعلهما يريدان نفي الخلاف بين اصحابنا
في عدم الوجوب والا فبعض العامة يذهب الى وجوبها في كل قراءة في الصلوة وغيرها محتجين
بان النبي ص واظب عليها وقال فاتبعوه ولان الامر في فاستعذ للوجوب وانما يجب عند كل
قراءة لانه قال فاستعذ وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على التعليل والحكم يتكرر بتكرر
العلة وربما ينقل هذا القول عن عطا وفيه بعد وقد ينقل عن ابي علي ولد الشيخ الطوسي ره القول
بوجوبها في اول ركعة قبل الحمد فقط قال في الذكرى وهو غريب لان الامر هنا للندب بالاتفاق
وقد نقل فيه والده في ف الاجماع هنا قلت هو حمل الامر على مقتضاه اذا لم يكن له معارض صحيحا
فيتعمل عمله ويؤيده حسنة الحلبي عن الصادق ع قال اذا افتتحت الصلوة فارفع يديك الى ان
قال ثم تعوذ بالله من الشيطان الرجيم ثم اقرأ فاتحة الكتاب الحديث وقد يتوقف الاية الامر بالاستعاذة
في كل ركعة بل عند ابتداء القراءة مطلقا في الصلوة او غيرها حتى انه لو قطعها في الاثناء ثم اراد
ان يقرأ فليستعذ ثم يقرأ لان الحكم المرتب على شرط يتكرر بتكرره كما ثبت في الاصول ولا قايل بالوجوب
على هذا الوجه فان الشيخ ابا علي انما يوجب في الركعة الاولى كما عرفت وهذا مما يقوى الظن بكون

الامر للندب الا ان يقال مقتضى الاية العموم خص بعض الافراد لمكان الاجماع فيبقى ما عداه وهو التعوذ في
اول ركعة واجبا وفيه نظر مع ان مقتضى هذا الاستحباب في اول كل ركعة وقد نقل العلامة في المنتهى
وجماعة من الاصحاب الاجماع على عدم استحبابها في باقي الركعات ولعلهم يحكمون بان مجموع الصلوة
بمنزلة فعل واحد وقراءة واحدة عرض في اثنائها ذكر فيكفي الاستعاذة الواحدة في اول ركعة
والاية لا تنافي ذلك لعدم ظهور العموم فيها وفيه نظر او يقال لو سلم عموم الاية فهو مخصوص باول
ركعة للاجماع على الاستحباب فيها فقط فيخرج غيرها فالغاؤها دليل على ان المصلي يستعيذ في
كل ركعة لان الحكم المرتب على شرط يتكرر قياسا قلت الشافعي يذهب الى التعوذ في كل ركعة ويستدل بظاهر
الاية كما ذكره ى ولا يخفى انه لو تم ما ذكره لم يكن قياسا بل عموما عرفيا مستفادا من النص
كما في اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا لكنه غير تام لما عرفت ويؤيده ما رواه الجمهور عن ابي هريرة
قال كان النبي ص اذا نهض من الركعة الثانية استفتح بقراءة الحمد رواه مسلم وربما يرجح الاستحباب
مطلقا برواية قراءات ابن حنيف عن ابي جعفر ع قال مفتاح كل كتاب انزل من الله بسم الله الرحمن الرحيم
فاذا قرأت بسم الله الرحمن الرحيم فلا تبالي الا تستعيذ الحديث وكون التخصيص خلاف الاصل
وبعد وجوب الاستعاذة بمجرد ارادة القراءة المندوبة فان له ان يرجع عنها فكيف يجب الاستعاذة
لها واصالة عدم الوجوب وعدم نقلها في تعليم الصلوة ولعل كلام الشيخ ابي علي محمول على تأكد
الاستحباب فتأمل والاحتياط هنا مما لا ينبغي تركه هنا وقد اختلف في كيفية الاستعاذة فقيل
هو ان يقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وعلى ذلك جماعة من القراء مثل ابن كثير وعاصم
وابو عمرو وهو قول ابي حنيفة والشافعي لانه لفظ القرآن المجيد وقال نافع وابن عامر والكسائي
نقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم ان الله هو السميع العليم وقال ابو حاتم وجماعة نقول

اعوذ

اعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم ونقل ذلك الشيخ ايضا لقوله تعالى فاستعذ بالله انه
هو السميع العليم ولا يبعد ترجيح الاول لظاهر الاية ولظاهر حسنة الحلبي ولما رواه العامة عن ابن مسعود
قال قرأت على رسول الله ص فقلت اعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم فقال قل اعوذ
بالله من الشيطان الرجيم هكذا اقرأنيه جبرئيل ع عن القلم عن اللوح المحفوظ **الرابع** ولنذكر
ايات متعددة تتعلق بذلك منها يا ايها المزمل اصله المتزمل من تزمل بثيابه اذا تلفف بها
ادغم التاء في الزاي وجلبت الهمزة للابتداء سمي به النبي ص تهجينا لما كان عليه لانه كان نائما او
مرتعدا مما دهشه ابتداء الوحي متزملا بقطيفة او تحسينا له فانه روي انه كان يصلي متلففا
ببقية مرط او تشبيها له في تثاقله بالمتزمل لانه لم يكن تمرن بعد في قيام الليل ومن تزمل
الزمل اذا تحمل الحمل اي الذي يحمل اعباء النبوة اعني اثقالها قم الليل الا قليلا نصفه او
انقص منه قليلا او زد عليه اي قم الى الصلوة بالليل وان القيام بالليل كناية عن الصلوة
فيه وتحقيق انه عبارة عن الصلوة بالليل وهو قريب والاستثناء هنا من الليل ونصفه بدل
من قليلا كانه خيره بين قيام النصف بتمامه وبين قيام الناقص منه وبين قيام الزائد عليه
ووصف النصف بالقلة بالنسبة الى الكل ومعناه قم الى الصلوة مقدار نصف الليل او اقل
منه او ازيد منه ويؤيد ذلك ما نقل في ف عن الصادق ع قال ع القليل النصف او انقص
من القليل قليلا او زد على القليل قليلا ويحتمل ان يكون نصفه بدلا من الليل والا قليلا
استثناء من النصف كانه قال قم اقل من نصف الليل والضمير في منه وعليه للنصف والمعنى
التخيير بين امرين ان يقوم اقل من نصف الليل على البت وان يختار احد الامرين وهما النقصان
من النصف والزيادة عليه وفيه انه على هذا يلغو او انقص منه لان التخيير في الحقيقة بين الاقل

من النصف والزيادة عليه ويجيب بانه قليل والنقص لمناسبته وزنه ولانه ينحسن الترديد بين
الشئ على البت وبينه وبين غيره على التخيير ولا يخفى ما فيه فانه تكلف بعيد عن فصاحة القران نعم
فيه قال في ف وان شئت قلت لما كان معنى قم الليل الا قليلا نصفه اذا ابدلت النصف من الليل
قم اقل من نصف الليل رجع الضمير في منه وعليه الى الاقل من النصف فكانه قيل قم اقل من نصف
الليل او قم انقص من ذلك الاقل او ازيد منه قليلا فيكون التخيير فيما وراء النصف بينه وبين الثلث
وفيه انه على هذا لا يكون النصف من افراد المخير فيه بل يكون المخير فيه الافراد المتجاوزة عن النصف
ولا يخفى ما فيه ورد بما قيل ان نصفه بدل من الليل والمراد بالا قليلا قليلا من الليالي وهو ليالي العذر
والمرض فانها غير مكلف فيها بالقيام لمكان العذر وفيه نظر لما في اخر السورة عند قوله ان ربك
يعلم انك تقوم الاية وسيجئ وكيف كان ففي الاية دلالة على وجوب صلوة الليل على النبي ص كما في
قوله تعالى ومن الليل فتهجد به نافلة لك اي يجب عليك التهجد وهو الصلوة في الليل زيادة على
باقي الصلوات مخصوصة بك دون امتك على ما قيل وقيل ان هذا القيام كان مستحبا بدليل
التخيير ويؤيده اقترانه الامر بالترتيل وهو مستحب قطعا وقيل كان القيام فرضا على النبي ص واصحابه
وان كان الخطاب له وحده قبل وجوب الصلوات الخمس ثم نسخ بالصلوات الخمس وعن عايشة
ان الله فرض قيام الليل في اول هذه السورة فقام ص واصحابه حولا وامسك الله خاتمتها اثني
عشر شهرا في السماء حتى انزل في اخر السورة التخفيف فصار قيام الليل تطوعا بعد ان كان
فريضة قال الطبرسي في ق وليس في ظاهر الايات ما يقتضي النسخ فالاولى ان يكون الكلام على ظاهره
فيكون القيام بالليل سنة مؤكدة مرغبا فيه وليس بفرض وقريب منه ما قاله الشيخ في ت
منها ان ربك يعلم انك تقوم ادنى من ثلثي الليل اي اقل منه استعار الادنى للاقل لان

الاقرب

ظ ر
فانه

الاقرب الى الشئ اقل بعدا منه ونصفه وثلثه بالنصف على قراءة ابن كثير والكوفيين عطفا على
ادنى وقرأ الباقون بالجر عطفا على ثلثي الليل قال ابو عبيدة الاختيار الخفض في ثلثيه ونصفه
لانه قال علم ان لن تحصوه فكيف يقدرون على ان يقوموا نصفه وثلثه وهم لا يحصون قال الفراء
ليس المعنى على ما قال وانما المعنى علم ان لن تطيقوه يعني قيام الليل فخفف ذلك قال الاختيار
النصف ولم يتعرض الشيخ في ت لترجيح احد القولين وطائفة من الذين معك ويقوم ذلك
جماعة من اصحابك ونقل في ت رواية عن الحاكم ابو القسم ابراهيم الحسكاني باسناده عن ابن عباس
انه كان علي بن ابي طالب عليه السلم وابا ذر رحمه الله والله يقدر الليل والنهار يعلم مقادير
ساعاتهما كما هي وفي تقديم الاسم مبتدا وبناء الفعل عليه يشعر بالاختصاص اي لا يعلم مقادير
ساعاتهما كما هي الا الله فيعلم المقدار الذي يقومون فيه علم ان لن تحصوه اي علم انكم لا تطيقون
احصاء الوقت المقدر ولا ضبط ساعاته وقيل معناه لن تطيقوا المداومة على قيام الليل
ويقع منكم التقصير فيه فتاب عليكم وخفف القيام المقدر ورخص لكم في تركه بحيث لا تبعة
عليكم فيه فاقرأوا ما تيسر من القران فصلوا ما تيسر عليكم من صلوة الليل عبر عن الصلوة
بالقراءة كما عبر عنها بساير اجزائها قال الشيخ في ت وفي الناس من قال هذه الاية ناسخة لما ذكره
في اول السورة من الامر الحتم بقيام الليل الا قليلا او نصفه او انقص منه وقال اخرون انما نسخ
ما كان فرضا الى ان صار نفلا ثم قال وقد قلنا ان الامر في اول السورة على وجه الندب فكذلك
ههنا فلا وجه لتنافي الموضعين حتى نسخ بعضها ببعض انتهى كلامه وهو من الجودة بمكان
ويكون علية التخفيف ما ذكره من تعسر ضبط اوقات الليل عليهم وقوله علم ان سيكون
منكم مرضى استيناف لبيان حكمة اخرى مقتضية للتخفيف واخرون يضربون في الارض

يبتغون من فضل الله اي يسافرون للتجارة او لتحصيل العلم والحج او الزيارات وصلة الارحام
وكلما كان لله تعم من المشي والمرض والسفر في الارض وآخرون يقاتلون في سبيل الله وهو
علة اخرى فان المقاتلة تمنع من الصلوة بالليل فكل واحد مما ذكر عذر للتخفيف ومن ثم رتب الحكم
وهو التخفيف عليه بقوله فاقرأوا ما تيسر منه اي من القرآن ما المراد صلوا ما اردتم و
اجبتم على ما تقدم وقيل ان المراد بقرائة ما تيسر من القرآن هي القرائة نفسها استحبابا او وجوبا
فان قرائة القرآن مستحبة مطلقا خصوصا في الليل وقد تواتر بذلك الاخبار من طرق العامة
والخاصة ويحتمل الوجوب نظرا الى وجوبها على الكفاية لبقاء الاحكام وحفظ المعجز وادلة اصول
الدين وفيه نظر اذ قد يلغو قيد ما تيسر على ذلك التقدير فتامل وعلى الاستحباب فما القدر
المستحب فالخفية اختلفوا في القدر المستحب في الليل المراد بهذه الاية فقال سعيد بن جبير خمسون
اية وقال ابن عباس مائة اية وعن الحسن من قرأ مائة اية في ليلة لم يحاجه القرآن وقال
من قرأ مائة اية في ليلة كتب من القانتين ولا يبعد ان يكون المراد ما يصدق عليه ما تيسر
كلما زاد فهو حسن فان زيادة الخير خير وما ورد من المقادير في الاخبار يحمل على التاكيد روي
عن الصادق ع انه قال قال رسول الله ص من قرأ عشر ايات في ليلة لم يكتب من الغافلين
ومن قرأ خمسين اية كتب من الذاكرين ومن قرأ مائة اية كتب من القانتين ومن قرأ مائتي
اية كتب من الخاشعين ومن قرأ ثلث مائة اية كتب من الفائزين ومن قرأ خمسمائة اية
كتب من المجتهدين ومن قرأ الف اية كتب له قنطار من تبر والقنطار خمسة عشر الف مثقال من الذهب
والمثقال اربعة وعشرون قيراطا اصغرها مثل جبل احد واكبرها ما بين السماء والارض
ونحو ذلك من الاخبار الواردة في ذلك وينبغي ان يكون القراءة من المصحف فان ذلك

في ايات مولانا احمد
خمسة عشر

حافظا

حافظ له كما دل عليه ما روي عن الصادق ع عن النبي ص انه قال ليس شيء اشد على الشيطان
من القراءة في المصحف نظرا وقال اسحق بن عمار قلت لابي عبد الله ع جعلت فداك اني احفظ
القرآن على ظهر قلبي فاقرأه على ظهر قلبي افضل او انظر في المصحف قال اقرأ وانظر في المصحف فهو افضل
اما علمت ان النظر في المصحف عبادة ونحوها من الاخبار

النوع السابع في احكام متعددة
تتعلق بالصلوة وفيها ايات الاولى واذا حييتم بتحية هي في الاصل مصدر حياك الله على الاخبار
من الحيوة ثم استعمل للحكم والدعاء بذلك ثم قيل لكل دعاء واصلها تحيية نقلت كسرة الياء الى
ما قبلها وادغمت وانما قال بتحية لانه لم يرد المصدر وانما اراد نوعا من التحايا والتنوين فيها
للنوعية وقد غلبت في السلام بل هو معناها المتبادر منها لان المسلم اذا قال السلام عليك
فقد دعا للمخاطب بالسلامة من كل مكروه والموت من اشد المكاره فتدخل تحت الدعاء فحيوا باحسن
منها او ردوها مقتضى الاية وجوب الرد اما بالاحسن وهو ان يزيد عليه ورحمة الله
ان قاله المسلم زاد وبركاته وهي النهاية في الاحسن لاستجماعها اقسام المطالب والسلامة
عن المضار وحصول المنافع وثباتها واما بمثله لما روي ان رجلا دخل على النبي ص فقال
السلام عليك فقال النبي ص وعليك السلام ورحمة الله فجاء اخر وقال السلام عليك
ورحمة الله فقال وعليك السلام ورحمة الله وبركاته فجاء اخر وقال السلام عليك ورحمة
الله وبركاته فقال وعليك فقال الرجل نقصتني فاين ما قال الله وتلا الاية فقال
انك لم تترك لي فضلا فرددت عليك مثله كذا في ف وي ثم ان ظاهر الامر وان كان هو
الوجوب العيني لان الحكم متعلق بكل واحد من المكلفين لكن الاجماع منعقد على انه اذا سلم
على جماعة سقط الوجوب برد من كان داخلا في السلام عليهم اي واحد كان منهم بعد ان يكون

ردّه معتبراً في الشرع ولعلّ الوجه في ذلك انه انما سلّم سلاماً واحداً فليس له الا عوض واحد
فيكون الوجوب كفائياً بالنسبة الى الجماعة المسلّم عليهم كما صرّح به جماعة من المفسرين فيسقط
بردّ البعض ولا ينافي ذلك وجوبه عيناً في بعض الاحيان وعلى هذا فلو ردّ من لم يكن داخلا
في المسلّم عليهم لم يسقط الوجوب عنهم لتعلق الوجوب بهم وعدم ما يوجب سقوطه وكذا
لو كان الراد غير البالغ وان كان من جملتهم لعدم تعلق الوجوب به فهو بمثابة العدم و
يحتمل الاكتفا برده على تقدير كونه منهم وفيه نظر ولو سلّم غير البالغ المميز على المكلف فالظ وجوب
الرد على المكلف لعموم الاية وقيل لا يجب هنا لعدم كونه مكلفا ولا افعاله شرعية والظ من
الاية المكلفين ولو قلنا ان افعاله شرعية احتمل قويا الوجوب وفيه نظر ومقتضى الامر وجوب
الرد في جميع الاحوال سواء كان في الصلوة او غيرها ويؤيد ذلك الاخبار الواردة في
رد السلام للمصلي كصحيحة محمد بن مسلم قال دخلت على ابي جعفر ع وهو في الصلوة فقلت السّلم
عليك فقال السّلم عليك فقلت كيف اصبحت فسكت فلما انصرف قلت أيُردّ السّلم وهو
في الصلوة فقال نعم مثل ما قيل له وفي رواية سماعة عن الصادق ع قال سألته عن الرجل
يسلّم عليه في الصلوة قال يرد ونحوها من الاخبار واوجب الشافعي الرد بالاشارة وقال
ابو حنيفة لا يرد عليه وتبطل وقال النخعي والثوري يرد بعد فراغه ونقله العامة عن ابي ذر
وهي اقوال ضعيفة مخالفة لظ القران وعدم صلاحية ما ذكروه لتخصيصه وقال ع لا
يسلم في الخطبة وقراءة القران وفي الحمام وقضاء الحاجة وعلى هذا علماء العامة وفيه بعد
ولعلّهم لا يرون مشروعية التسلم في هذا الموضع فلا يجب الرد وهو غير واضح والوجه بل
الظ عموم المشروعية في جميع هذه المواضع حتى يحصل المانع فيجب الرد فيها نعم ثواب ابتداء

التسليم

التسليم في هذه المواضع اقل من غيرها وهو لا ينافي وجوب الرد بعد ظهور العموم من الاية ومن ثم
قيل يجب رد السّلم الاجنبية مع القول بالتحريم فتامل ولو حيّى بغير السلام كلفظ الصباح والمساء
ونحوها لم يجب الرد فيها لعدم تبادر مثلها من لفظ التحية ولان مثلها تحية الجاهلية والاسلام
نسخه ولو قال السلام فقط فالظ وجوب الرد لكونه متعارفا في التحية ولظ قوله تعلى تحيتهم فيها سلام
ويحتمل العدم للاصل وهو بعيد وحيث يرد وهو في الصلوة فلا يجوز الرد بغير سلام عليكم لو سلّم
المسلّم على المصلي به كان يقول عليكم السلام الاكثر على المنع منه نظرا الى انه كلام ليس من القران
فلا يجوز في الصلوة وان جاز في غيرها ويؤيده قول الصادق ع في رواية عثمن بن عيسى وقد سأله عن
الرجل يسلم عليه في الصلوة فيقول سلام عليكم ولا يقول وعليكم السّلم الحديث والاظهر الجواز كما اختاره
ابن ادريس رحه خصوصا مع تسليم المسلّم به لعموم الاية والصحيحة السابقة ورواية عثمن بن عيسى ضعيفة
وكذا لا فرق بين التعريف والتنكير ونحو سلام الله وسلامي ولو قال سلام عليكم بزيادة الميم
اعتبر في الرد ذلك ايض ومما ذكرنا يظهر انه لو رد بقوله سلام عليكم لم يجب ان يقصد به القران
للاطلاق ولتجويزه غيره مما لا يتصور فيه القران كما عرفت وحيث يجب الرد فالظ انه فوري
على ما يظهر من كلامهم وبه يشعر الفا فلو تركه اثم وبقي في ذمته كساير الحقوق ولو كان في
الصلوة قيل تبطل لتحقق النهي المقتضي للفساد وفيه ان النهي هنا عن امر خارج عن الصلوة
فلا يؤثر في البطلان ولا يبعد ان يقال ان كان في وقت وجوب الرد مشغولا بشيء من
اذكار الصلوة الواجبة كالقراءة ونحوها بطلت لتحقق النهي عنه وهل يقتضي الفساد فيه
ان ذلك فرع ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده الخاص ودون اثباته خرط القتاد وهل
يجب في الرد الاسماع ظاهرهم نعم الا ان الدليل عليه غير واضح وفي صحيحة منصور على ما في يه عنه

فالاذا اسلم على الرجل وهو يصلى يرد عليه خفيا كما قال ع نحوها رواية عمار عن الصادق ع قال ترد

عليه فيما بينك وبين نفسك ولا ترفع صوتك وبالجملة مقتضى الدليل الجواز الا ان يكون

وجوب الاسماع اجماعا فيجب المصير اليه وتاويل الادلة فتامل ولو رد المصلى بعد قيام مكلف اخر به

فالظاهر انه لم يضر لانه مشروع فى الجملة ثم توقف فاستحبابه كما فى غير الصلوة ولا يبعد القول باستحبابه

لعموم الاوامر اذ لا شك انه يسلم عليه مع دخوله فى العموم فيخاطب بالرد استحبابا ان لم يكن واجبا

وزوال الوجوب الكفائى لا يقدح فى بقاء الاستحباب كما فى غير الصلوة فان استحباب رد الثانى

متحقق اتفاقا ان لم يوصف بالوجوب معللا بالامر ولو اشترطنا فى جواز الرد قصد القرائة

كما يظهر من الشيخ او عللنا جوازه فى الصلوة بانه قران صورة وان لم يقصد به كما ذكره بعض

الاصحاب فلا اشكال فى جواز الرد بعد سقوط الوجوب فتامل هنا وربما قيل فى الاية ان الرد

بالاحسن للمسلمين والرد بالمثل لاهل الكتاب وهو بعيد لكونه خلاف الظاهر فان ظاهر الاية اختصاصها

بالمسلمين اذ لا يحسن التحية للكفار بوجه بل يجب بغضهم وعدم محبتهم فانهم ممن حارب الله ورسوله

فلا يجوز موادتهم بتحية ولا بغيرها وما اجازه بعض العامة من جواز البداة بالسلام عليهم بعيد

لا وجه له وفى الاية وجهان اخران احدهما حمل التحية على السلام وغيره من انواع البر فقد ذكره الشيخ

الجليل على بن ابراهيم ره فى تفسيره ولعله رواه عن الائمة عليهم السلم وفيه بعد لعدم نص صحيح بالرواية

عنهم عليهم السلم وايضا فالظاهر منها التحية الغالبة المتعارفة بين المسلمين بعد رفع ما كان متعارفا

فى الجاهلية فالحمل عليه بخصوصها اوضح من حمله على ذلك وعلى غيره مع ان الظاهر انه لا قائل بوجوب تعويض

كل برواحسان الثانى حمل التحية على العطية وهو قول الشافعى وكان فى القديم يوجب عوض

العطية او ردها على المتهب ولا يخفى بعده عن الظاهر فان المتبادر منها ما عرفت من التحية الخاصة

مع

مع ان الاصل عدم وجوب رد العوض واثباته بهذه الاية المحتملة غيره بعيد بل ردها مذموم شرعا

كما وقع التصريح به فى الاخبار وعلى هذا فلا يمكن الايجاب بمثل هذا الاحتمال البعيد عن الظاهر

الجلية الظاهر المتبادر من الاية السلام المتعارف بين المسلمين ولهذا الاختلاف فى وجوب رده

فحمل الاية عليه وغيره لا يعلم كونه مرادا فيترك عملا بالاصل **الثانية** قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَ

نُسُكِي اى عبادتى كلها فان النسك فى الاصل العبادة يقال رجل ناسك اى عابد فهو تعميم بعد تخصيص

او المراد قربانى ومنه النسيكة الذبيحة والمنسك الموضع الذى يذبح فيه النسايك فيكون فيه

جمع بين الصلوة والذبح كما فى قوله فصل لربك وانحر او المراد افعال الحج فيكون فيه جمع بين الصلوة

والحج وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي اى ما اتيته فى حيوتى من الخيرات المنجزة وما علقته على الموت كالوصايا

والتدبير او المراد ما انا عليه فى حيوتى وما اموت عليه من الايمان والعمل الصالح او المراد

بهما الحيوة والممات انفسهما لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا شَرِيكَ لَهُ خالصة له تعالى لا اشرك بها غيره

وَبِذَٰلِكَ القول والاخلاص أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ فان اسلام النبى ص متقدم على اسلام

امته واستدل بالاية على وجوب النية فى العبادات وكونها واقعة على وجه الاخلاص غير ملحوظ

فيها الغير مطلقا اى سواء كان الغير ظاهرا كالعبادة للاصنام او الكواكب او خفيا كالرياء و

السمعة ونحو ذلك وقال بعض الاصحاب ان قصد الثواب بالعبادة من الشرك وانه مناف للاخلاص

كما نقل عن امير المؤمنين عليه السلم من قوله ما عبدتك خوفا من نارك ولا طمعا ورغبة فى ثوابك

بل وجدتك اهلا للعبادة فعبدتك وفيه نظر فانا لا نسلم ان قصد الثواب مناف للاخلاص

قد وقع فى القران المجيد يدعوننا رغبا ورهبا اى رغبا فى الثواب ورهبا من العقاب على ان قصد

الثواب لا يخرج العمل عن ابتغاء وجه الله فان الثواب لما كان من عنده تعالى فمبتغيه مبتغ وجه الله

ولا يقدح كون تلك الغاية باعثة على العبادة فان الكتاب والسنة يشتمل كل منهما على المرهبات والمرغبات
وايض ما نقل عنهم لا يدل على عدم جواز قصد الثواب بل على انه لم يكن فعلهم لذلك وانما عبادتهم
لكونه تعالى اهلا لها فجاز ان يكون ذلك من خصايص مثلهم فلا ينافي جواز ذلك القصد في
غيره فهو ظ وقال بعض العامة اصحابنا في الاية ايماء الى كون العبادة شكر النعمة التربية والايجاد
لذكر هذه الصفة عقيب ذكر العبادة اشعارا بالعلية قلت لعل ظاهره غير مراد اذ هو يقتضي عدم
استحقاق الثواب بالعبادة لوصول العوض الى العبد فالعبادة انما تقع شكرا في مقابلة النعمة
التي انعم بها عليه وهو قول مرغوب عنه فيما بيّنا وصرح المحقق الطوسي في التجريد بنفيه نعم ذهب اليه
جماعة من العامة وصرح به ئ في تفسير قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الاية وسيجي ان شاء الله
ويحتمل ان يكون ذكر الوصف هنا للترغيب والتحريص على ايقاع العبادة على وجه الاخلاص فان
الامر اذا كان ذا نعمة عامة كان ذكرها عند الامر بالفعل ادعى للمامور الى ايقاع الفعل واكثر
حثا على عدم الترك فتامل نعم يمكن الاستدلال بها على وجوب معرفة الله تعالى وان صحة الصلوة و
غيرها من العبادة متوقف عليها نظرا الى انه متوقف على المعرفة وقد يستدل بها على بطلان عبادة
من يزعم ان لغيره تعالى تاثيرا ما في العالم كابن عمر المنجمون في الكواكب والحكماء في العقول على نعوت
المدخلية بيانه انه تعالى امر بالاخلاص في العبادة لله الموصوف بكونه خالق العالمين على العموم
وظاهره استقلاله في الخلق وعدم مدخلية الغير في شيء منه فاعتقاد دخل الغير ينافي ذلك فيه فتامل

الثالثة إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللّٰهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الولي قد يجي لمعان متعددة والمراد
منها هنا هو المتولي للامور كلها والاولى بالمؤمنين من انفسهم وانما قلنا ان المراد هذا دون
غيره نظرا الى الحصر في المذكورين فيفيد كون الولي بالنسبة الى كل واحد منهم بمعنى واحد لا اختلاف فيه

بينهم وهي الولاية الثابتة لله تعالى وللرسول وللامام القائم مقامه وكون الولي في الاية السابقة
بمعنى المحب او الناصر لا يوجب كونه هنا ايض بهذا المعنى فهو ظ فان القرآن قد يكون ولد الاية بمعنى
واخرها واردا على وجه اخر ثم انه تعالى وصف الذين امنوا بقوله الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلٰوةَ وَيُؤْتُونَ
الزَّكٰوةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ وقد اتفق جميع المفسرين على انها نزلت في علي بن ابي طالب عليه السلام حين
تصدق بخاتمه في الصلوة راكعا وقد تواترت بذلك الاخبار من الطريقين روى ابو اسحق الثعلبي
في تفسيره باسناده المتصل الى ابي ذر الغفاري قال صليت مع رسول الله صلى الله عليه واله يوما
من الايام صلوة الظهر فسال سائل في المسجد فلم يعطه احد فرفع السائل يده الى السماء وقال اللهم
اشهد اني سالت في مسجد رسول الله فلم يعطني احد شيئا وكان علي راكعا فاومى بخنصره اليمنى اليه وكان
يتختم بها فاقبل السائل حتى اخذ الخاتم من خنصره فلما فرغ النبي صلى الله عليه واله من صلوته رفع راسه
الى السماء وقال اللهم ان اخي موسى سالك فقال رب اشرح لي صدري ويسر لي امري واحلل عقدة
من لساني يفقهوا قولي واجعل لي وزيرا من اهلي هرون اخي اشدد به ازري واشركه في امري فانزلت
عليه قرانا ناطقا سنشد عضدك باخيك ونجعل لكما سلطانا فلا يصلون اليكما اللهم وانا محمد نبيك
وصفيك اللهم فاشرح لي صدري ويسر لي امري واجعل لي وزيرا من اهلي عليا اشدد به ظهري قال
ابو ذر فوالله ما استتم رسول الله صلى الله عليه واله الكلمة حتى انزل عليه جبرائيل من عند الله فقال
يا محمد اقرا قال وما اقرا قال اقرا انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الاية وثبوت الولاية بالمعنى
الثابت لله تعالى وللرسول نص على امامته بعد النبي صلى الله عليه واله بلا فصل ولو قيل ان مقتضى ذلك
ثبوت الولاية له حين النزول وهو غير ثابت له ع لقلنا اللازم من الاية ثبوت الولاية له بمعنى كونه
قائما مقام الرسول كما اشعر به سبب النزول فانه صلى الله عليه واله سال الوزير ايشد به ازره ويشركه

فى امره بمنزلة هرون وظاهر انه هرون كان متصرفا فى امر بنى اسرائيل مع الحق مع الاحتياج اليه فيكون هو ع كذلك ايض ويلزم منه استمرار الحكم الى بعد وفاة النبى صلى الله عليه واله وهى بعد ان قطع بنزولها فى على ع

قال ـــــ ما استدل بها الشيعة على امامته ع اعين ان المراد بالولى المتولى للامور والمستحق للتصرف فيهم والظاهر ما ذكرناه اراد به كونه بمعنى المحب لانه ذكره بعد النهى عن موالاة الكفار بهذا المعنى ثم

قال ـــــ مع ان حمل الجميع على الواحد ايض خلاف الظاهر وان صح انه نزل فيه ليرغب الناس فى مثل فعله فيندرجوا فيه

ولا يخفى ضعف ما ذكره فانه بعد ان حكم بنزولها فى على عليه السلم لا وجه لحمل الولاية على الموالاة فى الدين والمحبة لانه لا تخصيص فى هذا المعنى لمؤمن دون اخر بل المؤمنون كلهم مشتركون فى هذا المعنى كما قال تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض ولان الظاهر ان الولاية الثابتة هنا بمعنى الولاية الثابتة لله والرسول على ما عرفت وما ذكره من حمل الجمع على الواحد خلاف الظاهر ينافى اول كلامه من حكمه بنزولها فى حق على عليه السلم كما لا يخفى على ان التعبير بلفظ الجمع عن الواحد على سبيل التفخيم والتعظيم شايع بين اهل اللغة وهو فى كلامهم اشهر من ان يحتاج الى الاستدلال عليه ووجه اخر فى الدلالة على ان الولاية بهذا المعنى مختصة به ع انه تعالى قال انما وليكم الله مخاطبا جميع المؤمنين فقد دخل فى الخطاب النبى ص ثم قال ورسوله فاخرج النبى ص من جملتهم لكونهم مضافين الى ولايته ثم قال والذين امنوا فوجب ان يكون الذى خوطب بالاية غير الذى جعلت له الولاية والا ادى ان يكون المضاف هو المضاف اليه بعينه والى ان يكون كل واحد من المؤمنين ولى نفسه وهو محال لا يقال يجوز ان يكون المراد بقوله تع وهم راكعون ان هذه شيمتهم وعادتهم ولا يكون حالا لايتاء الزكوة لانا نقول يقيمون الصلوة موجب لدخول الركوع فيه فان لم يحمل قوله وهم راكعون على انه حال من يؤتون الزكوة بل على ان من صفتهم وعادتهم الركوع كان ذلك كالتكرار الغير

المفيد

المفيد وظاهر ان الحمل المفيد اولى من البعيد غير المفيد وبالجملة فالاية من اوضح الدلايل على امامته بعد النبى صلى الله عليه واله بلا فصل ولعمرى ان المنكر لما قلناه مصداق قوله تع يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها قال لما نزلت انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الاية اجتمع نفر من اصحاب رسول الله صلى الله عليه واله فى مسجد النبى ص فقال بعضهم ما تقولون فى هذه الايات كفرنا بها نكفر بسايرها وان امنا فان هذا ذل حين تسلط علينا على بن ابى طالب فقالوا قد علمنا ان محمدا صادق فيما يقول ولكنا نتولاه ولا نطيع عليا فيما امرنا قال فنزلت هذه الاية يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها يعنى ولاية على عليه السلم واكثرهم الكافرون بالولاية فلينظر المنصف بعين البصيرة فيما لهؤلاء من الحقد المبطون فى احشائهم وانهم يردون الحق بوجوه الباطل ويردون نزول بعض الايات فى حق ظاهر ويحتجون بها وليس من ذلك عين ولا اثر وانما هو تمويه منهم وينكرون النص القاطع ويأولونه بحسب ما تهوى انفسهم نعوذ بالله من مخالفة الله ورسوله واستيفاء ما يتعلق بذلك من الكلام يوجب التطويل فمن اراده وقف عليه فى مظانه وفى الاية الكريمة دلالة على ان الفعل القليل لا يبطل الصلوة وبها استدل اهل العلم على ذلك كما قاله الواحدى فى تفسيره اذ الظاهر ان الخاتم كان مرجا فى خنصره ع فلم يتكلف لخلعه الى كثير عمل يوجب فساد الصلوة وقد ذكر ذلك صاحب الكشاف وغيره وقد حد اصحابنا الفعل الكثير الموجب للبطلان بما يخرج فاعله عن كونه مصليا عرفا ومنه يظهر ان القليل ما لا يكون كذلك وقد روى عن النبى صلى الله عليه واله انه قتل عقربا فى الصلوة وامر بقتل الاسودين الحية والعقرب فيها وتمام تفاصيل ذلك من الفروع وقد يستدل بها ايض على ان دفع الزكوة الى السائل فى الصلوة جائز مع نية الزكوة كما قال فى كنز العرفان اذ الظاهر ان ذلك العمل وقع بنية ويلزم من ذلك صحة نية الزكوة احتسابا على الفقير

الغايب وصحة نية الصوم فى الصلوة الليلية ونحو ذلك مما لا تتوقف النية فيه على مقارنة فعل من
الافعال المنافيات للصلوة ومنها ايضا دلالته على صحة تسمية الصدقة المندوبة زكوة اذ الظاهر ان الذى
فعله ع كان تصدقا مندوبا فان الزكوة الواجبة لا يجوز تاخيرها ولو كان ذلك زكوة واجبة
لا يمكن الاستدلال بها على جواز تاخيرها فى الجملة وعلى جواز اخراج القيمة لكن ذلك غير معلوم ولا
اظن احدا من المفسرين حملها عليه والله العالم بحقايق الاحكام اِنَّنِى اَنَا اللّٰهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا اَنَا
فَاعْبُدْنِى بدل لما يوحى فيه دلالة على ان الوحى مقصور على التوحيد الذى هو منتهى العلم والامر
بالعبادة التى هى كمال العمل وَاَقِمِ الصَّلٰوةَ خصها بالذكر وافردها بالامر للعلة التى ناط بها
اقامتها بقوله تعالى لِذِكْرِى اى لاشتمالها على ذكرى وشغل القلب واللسان به وقيل لانى ذكرتها
فى الكتب وامرت بها وقيل لان اذكرك بالمدح والثناء وقيل لذكرى خاصة لا تراى بها ولا تشوبها
بذكر غيرى وقيل لاوقات ذكرى وهى مواقيت الصلوة التى عينها فى كتابه وقيل لذكر صلاتى
الفايتة اما بحذف المضاف او لاستلزام ذكرها ذكره فيكون فيه دلالة على ان وقت قضاء
الفايتة الذكر ويؤيده ما روى عنه ع انه قال من نام عن صلوة او نسيها فليقضها اذا ذكرها
ان الله تعالى يقول اقم الصلوة لذكرى ونحوه روى اصحابنا عن عبيد بن زرارة عن ابيه عن ابى
جعفر ع وعلى هذا فقد يستدل بالاية على وجوب ترتيب الفايتة على الحاضرة بمعنى وجوب تقديمها
على الحاضرة حتى لو قدمها على الفايتة بطلت الحاضرة واعادها الا ان يكون وقت الحاضرة مضيقا
فتقدم على الفايتة ويؤيده من الاخبار صحيحة زرارة عن ابى جعفر ع انه سئل عن رجل صلى
بغير طهور او نسى صلوات لم يصلها او نام عنها قال يقضيها اذا ذكرها فى اى ساعة ذكرها من
ليل او نهار فاذا دخل وقت الصلوة ولم يتم ما قد فاته فليقض ما لم يتخوف ان يذهب وقت هذه

التى

مطلب منافی

صرفه الرابعه

ولا تشوبها

81

التى قد حضرت وهذه احق بوقتها فليصلها فاذا قضاها فليصل ما قد فاته فيما مضى والى هذا القول
ذهب جماعة من اصحابنا وهو قول الحنفية ايضا والاكثر من اصحابنا على استحباب ترتيب الفايتة على
الحاضرة ولو قدم الحاضرة على الفايتة جاز وان كان الوقت متوسعا لكن المستحب ان يبدا بالفايتة
على ذلك التقدير وعلى هذا القول تذهب الشافعية ايضا ويجاب عن دلالة القول الاول بان الاية
غير ظاهرة فى ذلك بل تحتمل وجوها اخر كما اشرنا اليها ومع الاحتمال يسقط الاستدلال ولو سلم فانما تقتضى
ما يدل عليه الوجوب عند الذكر ونحن نقول به اما الوجوب على التضيق فلا والحديث معارض
بمثله مما دل على جواز تقديم الحاضرة مع السعة والجمع بينهما بالاستحباب كما قلناه طريق الجمع بين الادلة
اِنَّ السَّاعَةَ اٰتِيَةٌ كائنة لا محالة اَكَادُ اُخْفِيهَا اريد اخفاء وقتها او اقرب ان اخفيها كما هو
ظاهر كاد فلا اقول انها اتية ولولا ما فى الاخبار باتيانها من اللطف وقطع الاعذار لما اخبرت به
او اكاد اظهرها من اخفاه اذا سلب خفاه فالهمزة للازالة وفيه ايماء الى انه ينبغى المبادرة الى العبادة
والصلوة لِتُجْزٰى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعٰى متعلقة باتية او باخفيها بالمعنى الاخير وفيه دلالة على
مجازات كل نفس بحسب عملها فمن عمل الطاعات اثيب عليها ومن فعل المعاصى عوقب بسببها
واستدل بها المعتزلة على ان اعمال العباد بسببهم اذ لو لم يكن كذلك لما صح هذا الاسناد ولو لم
يكن الثواب مستحقا على العمل لم يكن لباء السببية معنى ومما اجاب عنه الاشاعرة بان اعتبار الوسط
لا ينافى انتهاء الكل اليه بعيد فى الغاية وتحقيقه فى الكلام وقد يستدل بها على عدم اجزاء العبادة
مع فعل الغير لكن اخرج منه بعض المواضع للاجماع كما يعلم تفصيله من محله الخامسة وهو
الَّذِى جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً اى ذى خلفة يخلف كل واحد منهما صاحبه فيقوم
مقامه فيما ينبغى ان يعمل فيه فمن فاته عمل الليل استدركه بالنهار وبالعكس او المراد تعقيب كل منهما

اخفيها

١٨

الاخرى كقوله واختلاف الليل والنهار والخلفة الحالة التي يختلف عليها من خلف كالركبة والجلسة وقيل المراد انه جعل كل واحد منهما مخالفا لصاحبه فجعل احدهما اسود والاخر ابيض لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا وهما في الحقيقة سبب غائي للجعل المذكور اي جعل ذلك ليحصل تذكر انعم والتفكر في صنعه اذ انه يعلم لابد لهما من صانع حكيم واجب الوجود رحيم على العباد واجب الشكر على انعامه وكلمة او لمنع الخلو واستدل بها على مشروعية قضاء نافلة الليل بالنهار وبالعكس ويؤيده ما رواه ابن بابويه عن الصادق عليه السلام انه قال كلما فاتك بالليل فاقضه بالنهار قال الله تبارك وتعالى وهو الذي جعل الليل والنهار خلفة لمن اراد ان يذكر او اراد شكورا يعني ان يقضي الرجل ما فاته بالليل بالنهار وما فاته بالنهار بالليل والى ذلك يذهب اكثر الاصحاب ويؤيده ان في ذلك مبادرة الى فعل الطاعة ومسارعة الى الخير فيكون مندوبا اليه وقال ابن الجنيد المستحب ان يقضي فائتة الليل بالليل وفائتة النهار بالنهار الى ان يزيد زوال الشمس ثمانية اقدام على زوال يومها محتجا بصحيحة معوية بن عمار قال قال لي ابو عبد الله عليه السلام اقض ما فاتك من صلوة النهار بالنهار وصلوة الليل بالليل قلت اقضي وترين في ليلة قال نعم اقض وترا ابدا والجواب قول ابن الجنيد غير بعيد ودلالة الاية على ما قالوه غير واضحة لاحتمال لما تقدم من الوجوه والخبر الذي رواه ابن بابويه غير واضح الصحة وحمل الامر في الرواية الصحيحة على الاباحة بعيد وادعاء العلامة ان كونه للندب ليس اولى من الاباحة لا يخفى ما فيه اذ الندب اقرب الى الوجوب من الاباحة فمع تعذر الوجوب يحمل على الندب ولا نم ان ذلك ينافي المبادرة فتامل السادس فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ الى قوله فان تابوا عن الشرك واعترفوا بالايمان وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ تصديقا لتوبتهم وايمانهم فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ فدعوهم ولا تتعرضوا

هم

٣٢

لهم بشيء من القتل والحصر والقعود في كل مرصد كما دل عليه ما قبلها واستدل بهذه الاية على ان تارك الصلوة عمدا يجب قتله لانه تعالى اوجب الامتناع من قتل المشركين بشرطين احدهما ان يتوبوا من الشرك والثاني ان يقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة والحكم المعلق على مجموع لا يتحقق الا مع تحقق المجموع ويكفي في حصوله نقيضه اعني اباحة قتلهم فوات واحد من المجموع ويلزم ما ذكرناه لكن اطلاق الاية يقتضي عدم الفرق بين الترك استحلالا وعدمه والمشهور ان القتل انما يكون مع الاستحلال ومن ثم حمل بعضهم الاقامة والايتاء على اعتقاد وجوبهما والاقرار بذلك لكنه بعيد عن اللفظ ولعلهم فهموا ذلك من دليل خارج عن الاية كالاخبار السابع يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ ظاهرها الامر بالعبادة المتعلقة بافعال الجوارح ونقل عن ابن عباس انه قال معناه وحدوه قال الشيخ في ت والاقوى حمله على عمومه في كل عبادة لله من معرفته ومعرفة انبيائه والعمل بما اوجبه عليهم وندبهم اليه والخطاب متوجه الى جميع الناس مؤمنهم وكافرهم الا من كان غير مكلف من الاطفال والمجانين وما يروى عن ابن عباس والحسن ان ما في القرآن من يا ايها الناس مكي ويا ايها الذين امنوا مدني ان صح لا يوجب التخصيص بالكفار فان المأمور به اصل العبادة المشترك بين بدوها والزيادة فيها والمواظبة عليها فالمطلوب من الكفار الشروع بعد التلبس بما يتوقف عليه الصحة من الايمان المشتمل على معرفة الصانع والاقرار بانه من لوازم وجوب الشيء وجوب ما لا يتم الا به فكما ان الحدث لا يمنع وجوب الصلوة فكذا الكفر لا يمنع وجوب العبادة فيجب رفعه والاشتغال بها عقيبه ومن المؤمنين ازديادهم من العبادة وثباتهم عليها ولا يبعد تناول الامر للشيئين لان الازدياد من العبادة عبادة كما اشرنا اليه وقد ظهر مما ذكرنا ان الكافر مكلف في الفروع الَّذِي خَلَقَكُمْ اي اوجدكم على تقدير

واستواء بعدان لم تكونا موجودين وهو مفتقر بكم جرت عليه للتعظيم والتعليل واحتمالي
وف كونها للتقييد والتوضيح ان كان الخطاب للمشركين واريد بالرب ما هو اعم من الرب
الحقيقي والآلهة التي يسمونها اربابا و الذين من قبلكم منصوب بالعطف على الضمير
المنصوب اي خلقكم وخلق من تقدمكم سواء كان تقدما بالذات او بالزمان والخطاب مع
الكفرة على هذا الوجه لاعترافهم به كما قال تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض
ليقولن الله ولتمكنهم من العلم بادنى نظر لعلكم تتقون اي خلقكم لتتقوه وتعبدوه كقوله
تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فهي بمعنى كي ومفادها التعليل من غير ان يكون
هناك شك من القايل بوجه ونظيره قولك للشاك قبل قولي لعلك ترشد مع انه ليس في شك
من الرشد وفايدة التعبير بلعل ترقيق الموعظة وتقريبها من قلب الموعوظ ونقل الشيخ
في ت عن سيبويه انها وردت على شك المخاطبين كما قال تعالى فقولا له قولا لينا لعله يتذكر
او يخشى واراد بذلك الابهام على موسى ع وهرون قال وفايدة ايراد لفظ لعل هو ان لا يحل
العبد محل الامن المدل بل يزداد حرصا على العمل وحذرا من تركه وقال بعضهم معنى قوله
لعلكم تتقون لكي تتقوا النار في ظنكم ورجائكم لانهم لا يعلمون انهم يتقون النار في الآخرة لان
ذلك من علم الغيب الذي لا يعلمه الا الله اي لعلكم تتقون ذلك في ظنكم ورجائكم واجري
حكم لعل على العباد دون نفسه تعالى الله عن ذلك قال الشيخ في ت وهذا قريب مما حكيناه
عن سيبويه وعلى هذا فيكون جملة لعلكم تتقون جملة حالية من الضمير في اعبدوا اي اعبدوا
ربكم راجين ان تنخرطوا في سلك المتقين الفايزين بالهدى والفلاح المستوجبين لجوار الله
تعالى وفيه تنبيه على ان التقوى هي الغاية القصوى من العبادة وانكر صاحب ق مجي لعل بمعنى

كى

كى ولكن صرح صاحب المغني بان كلمة لعل لها ثلاثة معان وجعل التعليل احدها قال واثبته
جماعة منهم الاخفش والكسائي وحملوا عليه قوله تعالى فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى واختار
في ت هذا الوجه ونقل غيره قولا في الاية تغليب المخاطبين على غيرهم وان كان المعنى على ارادتهم
جميعا قال ره والاية تدل على ان الطريق الى معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته واستحقاقه للعبادة
النظر في صنعه والاستدلال بافعاله وان العبد لا يستحق بعبادته عليه ثوابا فانها لما وجبت
عليه شكرا لما عدده عليه من النعم السابقة فهو كاجير اخذ الاجرة قبل العمل انتهى وفيما ذكره
من الدلالة على الامرين نظر اما الدلالة على كون العبد لا يستحق الثواب بالعبادة فغير ظاهرة
منها اذ وجوبها شكرا لا يستلزم عدم الثواب على هذا الشكر بل الظاهر ان استحقاق الثواب
يترتب على هذا الشكر الذي وقع بازاء النعمة كما يشعر به قوله لئن شكرتم لازيدنكم الاية والحاصل
انا لو سلمنا دلالة الاية على ان العبادة وجبت شكرا فلا نسلم دلالتها على ان المكلف لا يستحق
الثواب على هذا الشكر بل الذي نقوله انه يستحق الثواب عليه كما اقتضاه الدليل العقلي واشار
اليه المحقق الطوسي في التجريد بان ذلك قبيح يمتنع صدوره عنه تعالى على انه يحتمل ان يكون ذكر النعم
فيها للترغيب والتحريص على العبادة والحث على عدم الترك فان الآمر اذا كان ذا نعم كثيرة
وذكر نعمه عند الامر كان ذلك ادعى في وقوع الفعل واتم في حصول الامتثال اذ يزيد المامور
رغبة في ايقاعه وتجانبا عن تركه قال الشيخ في ت ذكره تعالى عباده نعمه عليهم وآلائه لديهم ليذكروا
اياديه عندهم فيثبتوا على طاعته تعطفا منه بذلك عليهم ورافة منه بهم ورحمة لهم من غير حاجة
منه الى عبادتهم ولكن ليتم نعمته لعلهم يهتدون وبالجملة استحقاق الثواب على العبادة ثابت
في الايات الكثيرة والاخبار المتظافرة بل اجماعنا منعقد عليه وهو حجة قاطعة ويؤيده ما نقلناه

دلالة

انا المنعم اذا كان غنيا على الاطلاق وهو فى نهاية ما يكون من الجودة والكرم والفضل والرحمة
على عباده ثم انه كثيرا ما يذكر نعمه فى معرض الامتنان عليهم لظان ان الامتنان انما يتم مع ارادة
العوض فلا وجه لكونها عوضا فى مقابلة نعمه على ان الظان هذا القول لم يذهب اليه احد من
المسلمين الا النادر وليس بمذهب مشهور من المتعبدين بالشريعة فان الثواب والعقاب
كالضرورى من دين محمد صلى الله عليه واله بل كل الاديان وبهما يثبوت الحشر والنشر والمعاد
نعم نقله الشارح الجديد للتجريد عن ابى القسم البلخى فقط وحاله غير معلوم فتامل واما الحكم
المستفاد من الاية فهو مشروعية العبادة على الاطلاق وح فلا يحتاج الى التوقيف فى الزمان
بل يصح فعلها مطلقا الا فيما عين له الشارع وقتا معينا بخصوصه نعم يحتاج الى التوقيف
فى كيفيتها وانها مما تعبد الشارع بمثلها فيصح الصوم مطلقا الا فى الاوقات المخصوصة والصلوة
تطوعا كذلك وقضاء الصلوات ونحوها من افراد العبادات وقد اغنى عن ذكره بيانه
فى كتب الفروع على التفصيل الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا فى محل النصب ما صفة ثانية
لربكم او على المدح والتعظيم او الرفع بالخبرية ومعنى جعلها فراشا ان جعل بعض جوانبها
بارزا من الماء مع ما فى طبعه من الاحاطة بها وصيرها متوسطة بين الصلابة واللطافة
حتى صارت مهياة لان يقعدوا وينا موا ويتقلبوا عليها كما يتقلب احدهم على فراشه المبسوط
ومن زعم انه جاد لا له على تسطيح الارض فقد ابعد لان كروية شكلها مع عظم حجمها واتساع
اطرافها لا يابى الافتراش عليها واذا كان الافتراش متسهلا فى الجبل الذى هو وتد من اوتاد
الارض فهو فى الارض ذات الطول والعرض اسهل وفى الاية دلالة على الاباحة السكون
فى كل جزء من الارض كان على اى وجه كان والاباحة الصلوة فى كل قطعة منها وكذا سائر العبادات

كروية

لانه

لانه ذكر ذلك فى معرض الامتنان فاقتضى الاباحة كذلك الا ما اخرجه الدليل وَالسَّمَاءَ بِنَاءً
قبة مضروبة عليكم والسماء اسم جنس يقع على الواحد والمتعدد وقيل جمع سماءة والبناء مصدر
بمعنى المبنى بيتا كان او قبة او خباء ومنه قيل بنى على امرأته لانهم كانوا اذا تزوجوا ضربوا عليها
خباء جديدا وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً من هنا للابتداء سواء اريد من السماء السحاب فان
ما علاك سماء ومنه سمى السقف سماء او الفلك نفسه فان المطر يبتدأ من السماء الى السحاب
ومنه الى الارض على ما دلت عليه الظواهر فَأَخْرَجَ بِهِ عطف على انزل مِنَ الثَّمَرَاتِ كلمة من للتبعيض
اذ ليس المخرج كل الثمرات بل بعضها رِزْقًا لَكُمْ اما حال او مفعول له اى حال كونه رزقا او
لاجل رزقكم ويؤكد التبعيض كتنافى المنكرات اعنى ماء ورزقا فكانه قال وانزلنا من السماء
بعض الماء فاخرجنا به بعض الثمرات ليكون بعض رزقكم وهذا هو المطابق للواقع اذ لم ينزل
من السماء الماء كله ولا اخرج بالمطر كل الثمار ولا جعل الرزق كله فى الثمرات ويجوز ان يكون
للبيان قدم على المبين كقولك انفقت من الدراهم الفا وخروج النبات وان كان بقدرة الله
ومشيته ولكن جعل الماء الممزوج بالتراب سببا فى اخراجها ومادة لها كالنطفة للحيوان فى خلق
الولد بان اجرى عادته بافاضة صورها وكيفياتها على المادة الممزوجة منهما وابدع فى الماء
قوة فاعلة وفى الارض قوة قابلة يتولد من اجتماعهما انواع الثمار وهو قادر على ان يوجد الاشياء
كلها بلا اسباب ومواد كما انشا نفوس الاسباب والمواد ولكن له فى انشائها مدرجا لها من حال
الى حال حكم ودواعى تجدد فيها لاولى الابصار عبرا وسكونا الى عظيم قدرته ليس فى ايجادها
دفعة وقد يستدل بها على اباحة جميع اللباس فى الصلوة وغيرها الا ما اخرجه الدليل نظرا الى
ان الثمرة اعم من المطعوم والملبوس وفيه نظر اذ الثمرة المخرجة هى الرزق لا غير فلا دلالة لها

الملبوس الا ان يؤول الى الرزق متناول لذلك فان المراد به ما يصح الانتفاع به ولا يكون لاحد المنع
منه كما صرح به في ت وح يندخل الجميع وفيه تامل فَلَا تَجْعَلُوا لِلّٰهِ أَنْدَادًا يحتمل تعلقه باعبدوا
اي اعبدوا ربكم فلا تجعلوا له اندادا لان اصل العبادة واساسها التوحيد وان لا يجعل
لله ند ولا شريك ويحتمل ان يكون نفيا منصوبا باضمار ان جوابا للامر ويحتمل تعلقه بلعل على
ان ينتصب تجعلوا انتصاب فاطلع في قوله لعلي ابلغ الاسباب اسباب السموات فاطلع الى اله
موسى اي خلقكم لكي تتقوا وتخافوا عقابه فلا تشبهوه بخلقه كذا في ف ويحتمل تعلقه بالذي جعل ان
استانفت به على انه نهي وقع خبرا على تاويل مقول فيه لا تجعلوا ودخل الفا لتضمن معنى الشرط والمعنى
من حفكم بهذه النعم الجسام والآيات العظام ينبغي ان لا تشركوا به شيئا والند المثل ولكن
لا يقال الا على المخالف المماثل في الذات وتسمية ما يعبده المشركون من دون الله اندادا مع
انهم ما كانوا يزعمون انها تخالف الله في افعاله ولا تساويه في ذاته وصفاته لانهم لما تركوا
لعبادة الله الى عبادتها وسموها آلهة اشبه حالها حال من يعتقد انها ذوات واجبة بالذات
قادرة على ان تدفع عنهم باس الله وتمنحهم ما لم يرد الله بهم من خير فتهكم بهم وشنع عليهم بان
جعلوا اندادا لمن يمتنع ان يكون له ند وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ جملة حالية من ضمير فلا تجعلوا ومفعوله
متروك اي وحالكم انكم من اهل العلم والنظر واصابة الراي فلو تاملتم ادنى تامل اضطر
عقلكم الى اثبات موجد للممكنات متفرد بوجوب الذات متعال عن مشابهة المخلوقات ويحتمل
ان يكون مقدرا وهو انها لا تماثله ولا تقدر على مثل ما يفعله وعلى هذا فالمقصود منه التوبيخ و
التثريب لا تقييد الحكم وقصره عليه فان العالم والجاهل المتمكن من العلم سواء في التكليف
نعم لو كان العلم غير مقدور له اما بعدم الدليل الموصل اليه او بوجه آخر كان معذورا وفي

ذلك

ذلك دلالة على عدم التكليف بما لا يطاق كما ذهب اليه جماعة **النوع التاسع** فيما عدا اليومية
من الصلوات وفي احكام ملحق اليومية ايضا وفيه آيات الاولى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خصهم
بالخطاب لانهم المنتفعون بايجاب الصلوة كما تقدم إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ اي اذن لها اذانا
موافقا لدخول الوقت لانه الموجب للصلوة والتعليق بالاذان بكونه من لوازمه والمراد
بها صلوة الجمعة باتفاق المفسرين والاذان المعتبر لها عندنا اذا جلس الامام على المنبر يوم الجمعة
قال في ت وذلك لانه لم يكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله نداء سواه قال السائب
بن يزيد كان لرسول الله صلى الله عليه وآله مؤذن واحد بلال وكان اذا جلس على المنبر
اذن على باب المسجد فاذا نزل اقام الصلوة ثم كان ابو بكر وعمر كذلك حتى اذا كان عثمن
وكثر الناس وتباعدت المنازل زاد مؤذنا آخر يؤذن على سطح دار له بالسوق يقال لها الزوراء
وكان يؤذن لها فاذا جلس عثمن على المنبر اذن مؤذنه فاذا نزل اقام للصلوة فكان ذلك
بدعة له مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ بيان لاذا وتفسير له كذا في ت وتقييدا اليوم اعم من وقت النداء
والعام لابهامه لا يصير بيانا ظاهرا فالاولى ان يكون من للتبعيض ويحتمل كونها زائدة وكونها
بمعنى في وهما اوفق بالمقصود فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللّٰهِ فامضوا اليه مسرعين على القصد غير متثاقلين
فان السعي دون العدو قال ابن مسعود لو علمت الاسراع لاسرعت حتى يقع ردائي وقال
الحسن ما هو السعي على الاقدام وقد نهوا ان ياتوا الصلوة الا وعليهم السكينة والوقار
ولكن بالقلوب والنية والخشوع وقيل المراد امضوا واذهبوا لا السعي الذي هو الاسراع و
يؤيده قراءة عبد الله بن مسعود فامضوا الى ذكر الله وروى ذلك عن علي عليه السلم وابن
عباس وهو المروي عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلم فلا ينافي كون المستحب المضي على

سكينة ووقار ولعل الوجه في التعبير بالسعي الذي يفيد المبالغة في الذهاب التنبيه على الاعتناء
بشأن الفعل وانه ينبغي ان يبادر اليها بلا توان ويؤيده ما رواه جابر بن يزيد عن ابي جعفر
عليه السلام قال قلت له قول الله عز وجل فاسعوا الى ذكر الله قال اعملوا وعجلوا فانه يوم مضيق
وذكر الله الصلوة نفسها وقيل الخطبة وفي الاية دلالة على وجوب صلوة الجمعة لكان الامر بالسعي
اليها الدال على الوجوب ويؤكده قوله تعالى وَذَرُوا الْبَيْعَ قيل اراد المعاملة على الاطلاق ذَٰلِكُمْ
خَيْرٌ لَكُمْ اي السعي الى ذكر الله خير لكم من المعاملة فان نفع الاخرة خير وابقى من نفع الدنيا
إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ الخير والشر الحقيقيين او ان كنتم من اهل العلم وانما خص البيع لان فعله كان
اكثر لما قيل انهم كانوا يهبطون الى المدينة من سائر القرى لاجل البيع والشراء وايضا ظاهر الاية
يقتضي وجوب السعي بعد النداء على الفور لا من جهة الامر لعدم دلالته على الفور كما حقق في
محله بل من جهة ان الامر بترك البيع والسعي الى الصلوة قرينة ارادة المسارعة فيكون
كلما نافاها منهيا عنه وفيه نظر لان البيع حقيقة في المعاوضة الخاصة ويجب حمل اللفظ على
حقيقته على ان ما ذكر يستلزم جواز البيع اذا لم يكن منافيا عنها كما لو جمع بين المضي الى الصلوة
الواجب عليه والبيع والشراء وهو غير ظاهر بل ظاهر التحريم فاذن تحريم البيع غير معقول العلة
فلا يتعدى الى سائر ما يشابهه يشبهه من المعاملات لانه قياس لا نقول به مع اصالة الاباحة
ومن ثم لم يعهد من المتقدمين القول بشمول الحكم جميع المعاملات ولو خالف واوقع البيع
مع النهي عنه فهل ينعقد قيل نعم نظرا الى ان النهي في المعاملات لا يوجب فساده اذ لا مانع
من كون الشيء حراما ومع هذا لو اتى به ترتب عليه اثره المطلوب الذي هو معنى الانعقاد وقيل
لا نظرا الى ان المطلوب الذي هو الترغيب في الصلوة انما يتم على ذلك التقدير ولان ما يدل

على

على انعقاده هو باحتراز رفعها لا يكون منعقدا مضافا الى ان الاصل بقاء الملك على صاحبه
وعدم انتقاله عنه الا بدليل شرعي وكون العقد المحرم الذي لم يجوزه الشارع ولم يرض به دليلا
غير واضح وفيه تامل وقد انعقد اجماع المسلمين على وجوب صلوة الجمعة على كل مؤمن لكن خص
العموم بالذكر الحر الحاضر الصحيح فلا تجب على المراة ولا العبد ولا المسافر ولا المريض ولا الاعمى
ونحو الاعرج والمقعد كل ذلك علم من الادلة واطلاق الاية مقيد بالعدد وعليه العلماء كافة
والذي اعتبره اكثر اصحابنا في ذلك خمسة وربما ذهب بعضهم الى اعتبار السبعة وقال الشافعي
لا تنعقد باقل من الاربعين وهو قول مالك واحمد واكتفى ابو حنيفة باربعة احدهم الامام
واكتفى ابو يوسف بثلاثة احدهم الامام وقال الظاهري داود والحسن تنعقد بواحد كسائر الجماعات
وهي اقوال مرغوب عنها بما بيناه وفي اخبارنا المعتبرة ما يوجب الاكتفاء بالخمسة فيعمل عليه ولا
ينافيه الاخبار الواردة بالسبعة لانها محمولة على الوجوب العيني والخمسة على التخييري كذا جمع الشيخ
بينهما ويمكن الجمع بينهما بوجه اخر بيناه في محله ثم ان اطلاق الاية يقتضي ثبوت الوجوب مع
حضور الامام وغيبته وهو كذلك عند اكثر الاصحاب وذهب السيد المرتضى الى عدم الجواز
مع الغيبة واختاره ابن ادريس وجماعة وظاهر هؤلاء تحريمها على ذلك التقدير وعدم اجزائها
عن الظهر لو فعلت محتجين عليه بان شرط انعقادها الامام او من نصبه على الخصوص فينتفي
المشروط مع انتفاء الشرط ولانها لو شرعت حال الغيبة لوجبت عينا فلا يجوز فعل الظهر اما الملازمة
فلظهور الامر في الوجوب العيني فتعين حمله عليه مع عدم المعارض ولانها بدل عن الظهر وهو
واجب عينا واما التالي فمنتف بالاجماع فيبطل المقدم وفيه نظر فانا لا نسلم الاشتراط المذكور
مطلقا حتى في حال الغيبة واين الدليل عليه والذي يصلح ان يكون دليلا عليه بعض الروايات

المشتملة على ذكر الامام كرواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلم قال تجب الجمعة على سبعة نفر من المسلمين
ولا تجب على اقل منهم الامام وقاضيه والمدعي حقا والمدعى عليه والشاهدان والذي يضرب الحدود
بين يدي الامام وهي ضعيفة السند بالحكم بن مسكين فلا يصلح ان تكون مقيدة لاطلاق الآية
المؤيدة بالاخبار الصحيحة الدالة على الوجوب كذلك على انها متروكة الظاهر لاطباق المسلمين كافة
على عدم اشتراط حضور من اشتملت عليه الا ان يقال المراد سبعة مثلا سلمنا الاشتراط لكن لا يلزم
منه التحريم حال الغيبة كيف والفقيه الجامع لشرائط الفتوى منصوب من قبل الامام عموما كما دلت
عليه مقبولة عمر بن حنظلة ومن ثم تمضي احكامه ويجب مساعدته على اقامة الحدود والقضاء بين
الناس وهذا اعظم من مباشرة امامة الصلوة ونجيب عن الثاني بان الدليل دل على الوجوب
وهو وان كان ظاهرا في العيني كما عرفت الا ان الاجماع على عدمه ولولاه لما كان لنا عنه عدول
وحيث نعمل بمقتضى الادلة في الوجوب التخييري لانه فرد من الوجوب ومن هنا نرى القائلين بشرعيتها
مختلفين في التعبير عن حكمها فبعضهم بالجواز وبعضهم بالاستحباب وبعضهم بالوجوب والمرجع
واحد هو الوجوب تخييرا بينها وبين الظهر وان كانت عندهم افضل من الظهر فانه لا منافاة
في ذلك لان جميع افراد الواجب المخير كذلك اذ تتفاوت بعضها على بعض في الفضيلة وينطبق من
ما ذكرنا انه لا يشترط فقاهة الامام المجتهد بل يكفي في ذلك من يمكنه الامامة في الصلوة مع التمكن
من الاجتماع والخطبتين وباقي الشرائط لعدم ما يدل على اشتراط ذلك صريحا فيبقى اطلاق الآية
سالما عن المعارض وقد صرح بذلك شيخنا المفيد في بحث صلوة الجمعة من غيره حيث قال والشرائط
التي تجب فيمن يجب معه الاجتماع ان يكون حرا بالغا طاهرا في ولادته سليما مجنبا من الامراض
الجذام والبرص خاصة في جلدته مسلما مؤمنا معتقدا للحق باسره في ديانته مصليا للفرض في

ساعته

ساعته فاذا كان كذلك واجتمع معه اربعة نفر وجب الاجتماع انتهى وظاهر انما قلناه وبه صرح ابو الصلاح
ايضا وهذه جملة نافعة هنا وتمام ما يتعلق بذلك يعلم من كتب الفروع **الثانية** فَإِذَا قُضِيَتِ
الصَّلَوٰةُ اي فعلت وفرغ منها فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ تفرقوا فيها فانه قد اطلق لكم ما حظر عليكم
بعد قضاء الصلوة وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ اطلبوا الرزق في البيع والشراء من فضله ورحمته
وفيه ايماء الى ان التاجر والكاسب للرزق فلا ينبغي ان يعتمد على كسبه وتجارته بل يطلب من فضل
الله ورحمته ويجعل التجارة والكسب وسيلة الى ذلك وهو من باب الامر الوارد بعد الحظر وقد
وان كان للوجوب على الاصح كما بيناه الا انه هنا محمول على الاستحباب للاجماع على عدم وجوب
ذلك الا ان يكون الكسب لمثل النفقة الواجبة ونحوها وقد مر نظيره والمراد اطلبوا الرزق
او التمسوه من فضل الله وان لم يكن بخصوص البيع والشراء بل على اي وجه كان ويؤيده ما رواه
عمر بن يزيد عن ابي عبد الله ع قال اني لاركب في الحاجة التي كفاها الله ما اركب فيها الا التماس
ان يراني الله اضحى في طلب الحلال اما تسمع قول الله عز وجل فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في
الارض وابتغوا من فضل الله ارايت لو ان رجلا دخل بيتا وطين عليه بابه ثم قال رزقي ينزل
علي كان يكون هذا احد الثلاثة الذين لا يستجاب لهم قلت من هؤلاء قال رجل يكون عنده المرأة
فيدعو عليها فلا يستجاب له لان عصمتها في يده والرجل يكون له الحق فلا يشهد عليه والرجل يكون
عنده الشيء فيجلس في بيته فلا ينتشر ولا يطلب ولا يلتمس حتى ياكله ثم يدعو فلا يستجاب له وعن
ابن عباس لم يؤمروا بطلب شيء من الدنيا انما هو عيادة المرضى وحضور الجنائز وزيارة اخ
في الله وعن سعيد بن المسيب هو طلب العلم وقيل صلوة التطوع ونحوها وَاذْكُرُوا اللَّهَ
كَثِيرًا اذكروه في مجامع احوالكم ولا تخصوا ذكره بالصلوة لانه علمكم بالاحسان وقيل المراد

الفكر كما قال ص من تفكر ساعة خير من عبادة سنة وقيل ذكر الله في تجارتكم واسواقكم فقد روى
عنه ص قال من ذكر الله في السوق مخلصا عند غفلة الناس وشغلهم بما فيه كتب الله له الف
حسنة وغفر له يوم القيمة مغفرة لم تخطر على قلب بشر ولا يبعد ان يكون المراد وابتغوا من
فضل الله واذكروا اوامره ونواهيه في طلب الرزق فلا تاخذوه الا من موضع يحل لكم اخذه
ما يحرم لكم لعلكم تفلحون لكي تكونوا من المفلحين الفائزين بخير الدنيا والاخرة الثالثة
وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا تفرقوا عنك خارجين اليها روى انه ص كان
يخطب للجمعة فمرت عير تحمل الطعام فخرج الناس اليهم الا يسير قيل ثمانية وقيل احد عشر وقيل
اثنى عشر وقيل اربعون فقال ص والذي نفس محمد بيده لو خرجوا جميعا لاضرم الوادي نارا
والمراد باللهو الطبل الذي كانوا يستقبلون به العير بالتصفيق والضمير المجرور يعود الى التجارة
وانما خصت برد الضمير اليها لانها كانت اهم اليهم وهم بها اسر والترديد باو للدلالة على ان منهم من
انفض لمجرد سماع الطبل ورؤيته او للدلالة على انه اذا الانفضاض الى التجارة مع الحاجة
اليها والانتفاع بها اذا كان مذموما كان الانفضاض الى اللهو احرى بالذم وقيل تقديره
اذا راوا تجارة انفضوا اليها واذا راوا لهوا انفضوا اليه على ان او بمعنى الواو وَتَرَكُوكَ
قَائِمًا على المنبر تخطب وهو المروي عن ابي عبد الله ع وسئل عبد الله بن مسعود اكان النبي
صلى الله عليه وآله يخطب قائما قال وما تقرأ وتركوك قائما وقيل اراد قائما في الصلوة
قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ الذي تركوا الصلوة لاجله وَمِنَ التِّجَارَةِ ايضا لانها
موهمة قليلة الفايدة فلا معنى لترك التجارة العظيمة الباقية وهي الصلوة معك المستلزم
للعقاب تحصيلا لما هو فان قليل الفايدة وفي تقديم التجارة في الصدر على اللهو وتقديمه

عليها

عليها في الاخر تقريعا بهم فخفف احلامهم حيث يتركون الصلوة لمجرد اللهو الذي لا فايدة له فضلا
عن التجارة التي يترتب عليها النفع ولم يعلموا ان ما عند الله من الفضل خير من اللهو الذي
لا نفع فيه راسا بل ومن التجارة وان كان فيها نفع متوهم وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ فتوكلوا
عليه واطلبوا الرزق منه فانه يرزقكم وان لم تتركوا الخطبة والجمعة وليس في الاية دلالة على
وجوب القيام في الخطبة اذ لم يعلم ان المراد القيام فيها واحتمال القيام في الصلوة ثابت
كما عرفت ولو سلم كونه فيها للرواية عن الصادق ع فلا نم ان فعله ذلك كان على جهة الوجوب
ومن ثم لم يوجبه جماعة من العامة كالحنفية واصحابنا انما اوجبوه للدليل من خارج دل عليه
وهو الاخبار الصحيحة الا ان نقول بوجوب التاسي مطلقا فيتم الحكم وفيه كلام وكذا لا دلالة
فيها على تقدير يكون المراد تركوك قائما في الصلوة على ان الجماعة في الجمعة شرط في الابتداء لا
الاستدامة وان علم ذلك من الاخبار ايضا هذا وقد ثبت عند بيان فضل سورة الجمعة عن منصور
بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلم قال من الواجب على كل مؤمن اذا كان لنا شيعة ان يقرأ
في ليلة الجمعة بالجمعة وسبح اسم ربك وفي صلوة الظهر بالجمعة والمنافقين فاذا فعل ذلك فكانما
يعمل بعمل رسول الله صلى الله عليه وآله وكان ثوابه وجزاؤه على الله الجنة وهذه الرواية غير
موجودة في الكتب المشهورة نعم ذكرها الصدوق في كتاب ثواب الاعمال بسند غير معلوم الصحة
ولعل الوجوب فيها محمول على تاكد الاستحباب لعدم ظهور القول بوجوب ذلك ليلة الجمعة نعم
للصدوق قول بوجوب الجمعة والمنافقين في ظهر الجمعة ونقل ابن ادريس عن بعض علمائنا وجوبهما
في صلوة الجمعة ايضا ولعله لما في الاخبار الدالة على الامر بقرائتهما فيهما وفي بعضها ان الصلوة لمن
تركهما متعمدا ويرده ما في صحيحة علي بن يقطين قال سألت ابا الحسن ع عن الرجل يقرأ في صلوة

الجمعة بغير الجمعة متعمدا فلا باس بذلك وظاهر ان اجزاء غيرها في صلوة الجمعة يستلزم اجزاء غيرها
في الظهر للاجماع على اولويتها هنا **الرابعة** فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ قد يستدل بها على وجوب
صلوة العيد وفي الدلالة بعد لاحتمال كون المراد غيرها على ما في بيانه فيسقط الاستدلال **الخامسة**
وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا نهي من الله تعالى لنبيه صلعم على ان يصلي على احد من المنافقين
بعد موته والمراد صلوة الاموات المعروفة وقد روي ان سبب النزول ان عبد الله بن ابي
سلول دعا رسول الله صلى الله عليه وآله في مرضه فلما دخل عليه سأله ان يستغفر له ويكفنه
في شعاره الذي يلي جسده ويصلي عليه فلما مات ارسل اليه قميصه ليكفن فيه وذهب ليصلي
عليه فنزلت وقيل صلى عليه ثم نزلت والاكثر في الرواية انه لم يصل عليه كذا في ت وانما لم
يمنع عن التكفين في قميصه لان الضنة بالقميص تخل بالكرم وقد روي انه قيل لرسول الله
صلى الله عليه وآله لم وجهت بقميصك اليه يكفن فيه وهو كافر فقال ان قميصي لن يغني عنه
من الله شيئا واني اومل من الله ان يدخل بهذا السبب في الاسلام خلق كثير وقد وقع ذلك
فقد روي انه اسلم الف من الخزرج حين شاهدوا ذلك ذكره الزجاج ومات في محل
الجر صفة لاحد وقوله ابدا منصوب بتصل والمراد نهيه عن الصلوة عليهم في جميع الاوقات
على التابيد لقطع الاطماع فذلك بجعل اي مات ابدا بمعنى الموت على الكفر فان احياء
الكافر للتعذيب دون التمتع فكانه لم يحي وفيه بعد وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِ اي تتولى دفنه او
تنكشف قبره من قولهم قام فلان بامر فلان ويحتمل الوقوف على القبر للدعاء فانه صلعم كان اذا
صلى على ميت وقف على قبره ساعة ودعا له والقبر حفرة يدفن فيها الميت تقول اقبرته اذا جعلته
في قبره إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ خارجون عن طاعة الله الى

معصيته

معصيته وهو تعليل للنهي عن الامرين المتقدمين وبيان لسببه وانما وصفهم بالفسق لان الكافر
قد يكون عدلا في دينه والكذب والنفاق والخداع والجبن والخبث مستقبح في جميع الاديان
ومقتضى الاصل جواز الصلوة على كل احد خرج الكافر الذي مات على الكفر بهذا النهي فبقي
ما عداه على الجواز والسنة بينت كونها فرضا على الكفاية اذا قام به قوم سقط عن الباقين
وقد اجمع العلماء على وجوبها كذلك على كل مظهر للشهادتين ومن في حكمه من ساير فرق الاسلام
لكن اذا لم يعتقد خلاف ما علم ثبوته من الدين ضرورة كالقادحين في علي عليه السلام او احد
الائمة عليهم السلام كالخوارج او من غلى فيهم كالنصيرية والخطابية فهؤلاء لا يجب عليهم الصلوة عندنا
لكفرهم وهي دعاء ليس فيها قراءة ولا تسبيح ويجب عندنا فيها خمس تكبيرات وعند الفقهاء اربع تكبيرات
ثم تسليم قال الشيخ ابو جعفر في ت وسمعنا ابا الطيب الطبري وكان امام اصحاب الشافعي يقول
الخلاف بيننا وبينكم في عبارة لان عندكم ينصرف بالخامسة وعندنا بالتسليم فجعلتم مكان التسليم
التكبير وذلك خلاف في عبارة انتهى وفي كونه خلافا في عبارة تامل وتفاصيل احوال الصلوة الميت
وكيفيتها وما يعتبر فيها من الشرايط يعلم من كتب الفروع **السادسة** وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ
سافرتم فيها فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ حرج واثم أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ من عدد الصلوة
بتنصيف ركعاتها فتصلوا الرباعيات ركعتين ركعتين وهو صفة محذوف اي شيئا من
الصلوة وقيل من زايدة والصلوة مفعول تقصروا وليس في رفع الجناح دلالة على التخيير بينه
وبين الاتمام كما قاله الشافعي حيث ذهب الى ان القصر رخصة كساير رخص السفر فان شاء اتم وان
شاء قصر بل لانهم لما الفوا الاتمام واعتادوا عليه كان مظنة لان يخطر ببالهم ان عليهم نقصانا
في القصر فنفى عنهم الجناح لتطيب به انفسهم ونظيره في الوجوب قوله تعالى ان الصفا والمروة من

شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما مع ان الطواف بهما واجب وقد صح
ذلك بصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم قالا قلنا لابي جعفر ع ما تقول في الصلوة في السفر كيف هي وكم هي
فقال ان الله عز وجل يقول واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة فصار
القصر في السفر واجبا كوجوب التمام في الحضر قالا قلنا انما قال الله تع فليس عليكم جناح ولم يقل
افعلوا فكيف اوجب ذلك كما اوجب التمام في الحضر فقال ع اوليس قد قال ان الصفا والمروة من
شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما الا ترون ان الطواف بهما واجب
مفروض لان الله عز وجل ذكره في كتابه وصنعه نبيه صلى الله عليه واله وكذا التقصير في السفر
صنعه النبي ص وذكره الله في كتابه قالا قلنا له فمن صلى في السفر اربعا ايعيد الصلوة ام لا قال
ان كانت قرئت عليه اية التقصير في السفر وفسرت له وصلى اربعا اعاد وان لم يكن قرئت عليه و
لم يعلمها فلا اعادة عليه والصلوة في السفر كل فريضة ركعتان الا المغرب فانها ثلاث ليس فيها
تقصير تركها رسول الله صلى الله عليه واله في السفر والحضر ثلاث ركعات الحديث ونحوه من الاخبار
الدالة على الوجوب ومقتضاها كون صلوة السفر عزيمة لا رخصة فلا يجزي الاتمام ويؤيده
ما رواه عايشة اول ما فرضت الصلوة ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر وقول عمر صلوة
السفر ركعتان تمام غير ناقص على لسان نبيكم انعقد اجماع الطايفة المحقة عليه وهو حجة قاطعة و
خالفهم في ذلك ابو حنيفة وجماعة من العامة قالوا نفي الحرج يدل على جوازه دون وجوبه
ويؤيده انه ع اتم في السفر وان عايشة اعتمرت مع رسول الله صلى الله عليه واله وقالت يا رسول
الله قصرت واتممت وصمت وافطرت فقال احسنت وفيه نظر فان نفي الجناح وان كان يشير اشارة
الى ما قالوه لكن الاخبار بينت المراد منه ولا استبعاد فيه فان اكثر الايات المستنبطة منها الاحكام

كالجملة

كالجملة تبين الاخبار كما مر غير مرة والخبر الدال على انه ع اتم في السفر غير مقبول عند اكثر اصحابنا بل فضلا
عن اصحابنا ولا حجة في نقل عايشة لجواز جهلها بالقصر ولانها لو احسنت بالتمام لم يكن النبي ص
محسنا بالقصر وهو باطل بالاجماع فتامل ومقتضى ما ذكرناه تعين القصر في السفر فلو اتم اعاد الا
ان يكون جاهلا بالحكم فانه معذور على ما دلت عليه الرواية السابقة ثم ان ظاهر الايات مجرد
صدق السفر كاف في وجوب القصر وبه اخذ جماعة شاذة من العامة زعما منهم انه قليل السفر
وكثيره سواء في القصر ولكن الاجماع من العلماء منعقد على انه لا يكفي مجرده وقد اختلفوا في القدر
الموجب له فاصحابنا اجمع على ان القدر الموجب له قصد ثمانية فراسخ وعليه دلت الاخبار المعتبرة
وفي بعضها الاكتفاء باربعة فراسخ واخذ بها بعض اصحابنا واعتبر اخرون الرجوع ليومه او ليلته
في وجوب القصر بالاربعة وخير اخرون منهم بين القصر والاتمام على ذلك التقدير وهو غير بعيد
وقال الشافعي يعتبر مسيرة يومين او اربعة برد ستة عشر فرسخا وعن ابي حنيفة مسيرة ثلاثة ايام
بلياليهن مسير الابل ومشي الاقدام على القصد وستة برد اربعة وعشرين فرسخا وما قلناه اولى
لان ظ الاية الاكتفاء بمجرد صدق السفر خرج عنه ما دون الثمانية بالاجماع فبقي الباقي لان التخصيص
كلما كان اقل فهو اولى ولا يرد الاربعة لان الكلام في تحتم القصر والتخيير فيها الدليل لا ينافيه كما يعلم من
محله وايضا ظ الاية ان مجرد الخروج الى السفر وصدق الضرب سبب موجب للقصر لكن حدده اكثر
الاصحاب بالوصول الى موضع لا يسمع فيه الاذان ولا يرى الجدران واكتفى بعضهم باحدهما وقال
اخرون يكفي مجرد الخروج من موضعه ولكل شاهد من الاخبار فيقيد ظ الاية به على ما يعلم تفصيله من محله
ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا اشتراط خرج مخرج الغالب في ذلك الوقت ومن ثم لم يعتبر مفهومه
فان المفهوم انما يعتبر اذا لم يظهر للتقييد فائدة سواء كما بين والفائدة هنا كونه اغلبيا في وقت

طل
هاتين

النزول فان غالب اسفار النبي م واكثرها لم تخل عن خوف قتال الكفار وامثاله في القرآن كثير نحو ان
خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان
اردن تحصنا فلا يصح التمسك بها في ذلك وقد تظافرت الاخبار وانعقد اجماعنا على ان السفر مستقل
في وجوب القصر من غير مدخلية الخوف معه كما ان الخوف مستقل في القصر ايضا عند اكثر اصحابنا
وسيجي بيانه انشاء الله تعالى السابعه وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ المخاطب النبي
صلى الله عليه واله وبظاهرها تعلق من خص صلوة الخوف بالرسول كابي يوسف لمكان التخصيص
بالخطاب وشرط كونه فيهم ولان تغير هيئة الصلوة امر على خلاف الدليل جوزنا ذلك في حق النبي ص
لفضيلة الصلوة خلفه فيبقى غيره على المنع وقال المزني الاية منسوخة محتجا بان النبي م اخر يوم الخندق
اربع صلوات اشتغالا بالقتال ولم يصل صلوة الخوف والجواب عن الاول ان التخصيص لفظا
لا يمنع وجوب التاسي به ومن ثم انكرت الصحابة على مانعي الزكوة حيث تعلقوا بظاهر الخطاب في
قوله خذ من اموالهم صدقة وحكموا بانها مخصوصة بالنبي م ولان ائمة الامة نواب عنه م في كل
عصر فيندرجون في الخطاب وعن الثاني بالمنع من تاخير الصلوة سلمناه لكن جرى ذلك قبل
نزول اية الخوف والواجب الاخذ بالاخير سلمناه لكن صلوة الخوف منوطة بشروط فربما كان
بعضها غير حاصل والاكثر بل الاجماع على انه تعالى علم الرسول صلى الله عليه واله كيفيتها ليأتم به من
بعده فانه المخاطب في ساير الاحكام مع عموم التكليف والاشكال في دخول الائمة في الحكم لانهم ع
نواب عن الرسول م في كل عصر قوام بما كان يقوم به مخصوصه اما حال الغيبة فان وجد
ما يخالف الاستقرار في الصلوة فقد استشكل بعضهم نظرا الى ظاهر الخطاب وهو بعيد بل الظاهر
الجواز مطلقا لما عرفت والتاسي يقتضيه ايضا فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ فاجعلهم طائفتين

فلتقم

فلتقم احداهما معك في صلوتك وتقوم الاخرى تجاه العدو ولم يذكر ما ينبغي ان تفعله الطائفة الاخرى
غير المصلية لدلالة الكلام عليه وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ اى المصلون وقيل الضمير للطائفة الاخرى
غير المصلية وذكر الطائفة الاولى يدل عليهم فيصح ارجاع الضمير اليهم والسلاح اسم لما يدفع الانسان
به عن نفسه فَإِذَا سَجَدُوا يعني الطائفة المصلية اى اذا فرغوا من سجودهم فَلْيَكُونُوا اي غير
المصلين مِنْ وَرَائِكُمْ يحرسونكم والخطاب للنبي م ومن يصلي معه وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى
لَمْ يُصَلُّوا لاشتغالهم بالحراسة فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ ظاهر الاية يحمل على احد وجهين الاول ان الامام
يفرق اصحابه فرقتين يصلي باحديهما الصلوة ركعتين ويسلم بهم والثانية تحرسهم ثم يصلي بالثانية
ركعتين يعيدها معهم فتكون لهم فريضة وله نافلة وقد حمل الاية على ذلك جماعة من المفسرين وهذه
صلوة بطن النخل صلاها النبي م باصحابه هناك والصلوة على هذا الوجه لا محالة ترتفع بها الصلوة
المختارة ومن ثم جزم بعض اصحابنا بجواز صلوتها في الامن ايضا نعم يترجح فعلها في الخوف لان
يمنع اعادة الجامع فيشكل مشروعيتها ح فتامل الثاني ان يفرقهم فرقتين يصلي بكل فرقة منهم
ركعة ان كانت الصلوة ركعتين وكيفيته ان يصلي بالاولى ركعة وينتظر قائما في الركعة الثانية
حتى يصلوا الركعة الاخرى ويتشهدون ويسلمون ويذهبون الى وجه العدو فتاتي الاخرى فيتم
بهم الامام الركعة الثانية وينتظرهم قاعدا حتى يتموا صلوتهم ويسلم بهم فيكون للطائفة الاولى
تكبيرة الافتتاح وللثانية التسليم كما فعله النبي م بذات الرقاع والصلوة على هذين الوجهين ثابتة
عندنا والثانية واردة في اخبارنا عن اصحاب العصمة عليهم السلم وقيل ان الطائفة الاولى اذا
فرغت من ركعة سلموا ويمضون الى وجه العدو وتاتي الطائفة الاخرى ويصلي بهم ركعة ثاني
ت وهو مذهب من يرى ان صلوة الخوف ركعة واحدة وقيل انه اذا صلى بالطائفة الاولى ركعة

النزول فان غالب اسفار النبي ص واكثرها لم تخل عن خوف قتال الكفار وامثاله في القران كثير نحو ان
خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان
اردن تحصنا فلا يصح التمسك بها في ذلك وقد تظافرت الاخبار مع انعقاد اجماعنا على ان السفر مستقل
في وجوب القصر من غير مدخلية الخوف معه كما ان الخوف مستقل في القصر ايضا عند اكثر اصحابنا
وسيجي بيانه ان شاء الله تعالى السابعة وَاِذَا كُنتَ فِيهِم فَاَقَمتَ لَهُمُ الصَّلوٰةَ المخاطب النبي
صلى الله عليه واله وربما تعلق بها من خص صلوة الخوف بالرسول كابي يوسف لمكان التخصيص
بالخطاب وشرط كونه فيهم ولان تغير هيئة الصلوة امر على خلاف الدليل جوزنا ذلك في حق النبي ص
لفضيلة الصلوة خلفه فيبقى في غيره على المنع وقال المزني الاية منسوخة محتجا بان النبي ص اخر يوم الخندق
اربع صلوات اشتغالا بالقتال ولم يصل صلوة الخوف والجواب عن الاول ان التخصيص لفظا
لا يمنع وجوب المتابعة ومن ثم انكرت الصحابة على مانعي الزكوة حيث تعلقوا بظاهر الخطاب في
قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة وحكموا بانها مخصوصة بالنبي ص ولان الائمة نواب عنه ص في كل
عصر فيندرجون في الخطاب وعن الثاني بالمنع من تاخير الصلوة سلمناه لكن جرى ذلك قبل
نزول اية الخوف والواجب الاخذ بالاخير سلمناه لكن صلوة الخوف منوطة بشروط فلعل ما كان
بعضها غير حاصل فالاكثر بل الاجماع على انه قد علم الرسول صلى الله عليه واله كيفيتها ليأتم به من
بعده فانه المخاطب في ساير الاحكام مع عموم التكليف ولا اشكال في دخول الائمة في الحكم لانهم ع
نواب عن الرسول ص في كل عصر قوام بما كان يقوم به مخصوصون بحضوره اما حال الغيبة فان وجد
ما يخالف الاستقرار في الصلوة فقد استشكل بعضهم نظرا الى ظاهر الخطاب وهو بعيد بل الظاهر
الجواز مطلقا لما عرفت والتاسي يقتضيه ايضا فَلتَقُم طَائِفَةٌ مِنهُم مَعَكَ فاجعلهم طائفتين

فلتقم احديهما معك في صلوتك وتقوم الاخرى تجاه العدو ولم يذكر ما ينبغي ان تفعله الطائفة الاخرى
غير المصلية لدلالة الكلام عليه وَليَاخُذُوا اَسلِحَتَهُم اي المصلون وقيل الضمير للطائفة الاخرى
غير المصلية وذكر الطائفة الاولى يدل عليهم فيصح ارجاع الضمير اليهم والسلاح اسم لما يدفع الانسان
به عن نفسه فَاِذَا سَجَدُوا يعني الطائفة المصلية اي اذا فرغوا من سجودهم فَليَكُونُوا اي غير
المصلين مِن وَرَائِكُم يحرسونكم والخطاب للنبي ص ومن يصلي معه وَلتَاتِ طَائِفَةٌ اُخرىٰ
لَم يُصَلُّوا لاشتغالهم بالحراسة فَليُصَلُّوا مَعَكَ ظاهر الاية يحمل على احد وجهين الاول ان الامام
يفرق اصحابه فرقتين يصلي باحديهما الصلوة ركعتين ويسلم بهم والثانية تحرسهم ثم يصلي بالثانية
ركعتين يعيدها معهم فتكون لهم فريضة وله نافلة وقد حمل الاية على ذلك جماعة من المفسرين وهذه
صلوة بطن النخل صلاها النبي ص باصحابه هناك والصلوة على هذا الوجه لا محالة لترتبها الصلوة
المختارة ومن ثم جزم بعض اصحابنا بجواز صلوتها في الامن ايضا نعم يترجح فعلها في الخوف الا ان
يمنع اعادة الجماعة فيشكل مشروعيتها حينئذ والثاني ان يفرقهم فرقتين يصلي بكل فرقة منهم
ركعة ان كانت الصلوة ركعتين وكيفيته ان يصلي بالاولى ركعة وينتظر قائما في الركعة الثانية
حتى يصلوا الركعة الاخرى ويتشهدون ويسلمون ويذهبوا الى وجه العدو فتاتي الاخرى فيتم
بهم الامام الركعة الثانية وينتظرهم قاعدا حتى يتموا صلوتهم ويسلم بهم فيكون للطائفة الاولى
تكبيرة الافتتاح وللثانية التسليم كما فعله النبي ص بذات الرقاع والصلوة على هذين الوجهين ثابتة
عندنا اما الثانية فواردة في اخبارنا عن اصحاب العصمة عليهم السلم وقيل ان الطائفة الاولى اذا
فرغت من ركعة سلموا ويمضون الى وجه العدو وتاتي الطائفة الاخرى ويصلي بهم ركعة ثانية
وهو مذهب من يرى ان صلوة الخوف ركعة واحدة وقيل انه اذا صلى بالطائفة الاولى ركعة

مضوا إلى وجاه العدو وأتت الطائفة الأخرى فيكبرون ويصلي بهم الركعة الثانية ويسلم الإمام ويعودون
إلى وجاه العدو وأتت الطائفة الأولى فيقضون ركعة بغير قراءة لأنهم لاحقون أدركوا أول الصلاة
مع الإمام فهم في حكم من خلف الإمام ويسلمون ويرجعون إلى وجاه العدو وأتت الطائفة الثانية
فيقضون ركعة بقراءة لأنهم مسبوقون فارقوا الإمام بعد فراغه من الصلاة والمسبوق فيما يأتي
به كالمنفرد في صلاته وهو مذهب أبي حنيفة وهذان القولان بعيدان عن ظاهر الآية ولو كانت
الصلاة ثلاثية تخير الإمام بين أن يصلي بالطائفة الأولى ركعة وبالثانية ركعتين وبين أن
يصلي على العكس من ذلك على ما دلت عليه الأخبار المعتبرة الإسناد ففي حسنة الحلبي عن الصادق ع
قال في المغرب يقوم الإمام وتجيء طائفة فتقوم خلفه ويصلي بهم ركعة ثم يقوم ويقومون فيمثل
الإمام قائما ويصلون الركعتين ويتشهدون ويسلم بعضهم على بعض ثم ينصرفون فيقومون
في موقف أصحابهم خلف الإمام فيصلي بهم ركعة يقرأ فيها ثم يجلس ويتشهد ويقوم ويقومون
معه فيصلي بهم ركعة أخرى ثم يجلس ويقومون هم فيصلون ركعة أخرى ثم يسلم عليهم وفيها دلالة
على أنه يصلي بالأولى ركعة واحدة وفي صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال إذا كان صلاة
المغرب في الخوف فرقهم فرقتين فيصلي بفرقة ركعتين ثم جلس بهم ثم أشار إليهم بيده فقام كل إنسان
منهم فيصلي ركعة فيسلم وقاموا مقام أصحابهم وجاءت الطائفة الأخرى فكبروا ودخلوا في الصلاة
وقام الإمام فصلى بهم ركعة ثم سلم ثم قام كل رجل منهم فصلى ركعة فشفعها بالتي صلى مع الإمام
ثم قام فصلى ركعة ليس فيها قراءة فتمت للإمام ثلث ركعات وللأولين ركعتين في جماعة وللآخرين
واحدة الحديث وفيها دلالة على أنه يصلي بالأولى ركعتين واختلاف الأخبار يدل على التخيير كما
أشرنا إليه ﴿وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ﴾ جعل الحذر بمثابة الآلة التي يتحصن بها الغازي

به وبين الأسلحة في وجوب الأخذ فهو بمثابة قوله ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ﴾ وإنما أمر هذه الطائفة
بأخذ الحذر والأسلحة جميعا لأن العدو قلما تنبه في أول الصلاة بكون المسلمين في الصلاة بل
يظنونهم قياما للمحاربة وأما في الركعة الثانية فيظهر لهم ذلك من ركوعهم وسجودهم الأولين فينتهزون
الفرصة في الهجوم عليهم ﴿وَدَّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ أي تمنوا ﴿لَوْ تَغْفُلُونَ﴾ في صلاتكم ﴿عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ﴾
التي تدفعونهم بها ﴿وَأَمْتِعَتِكُمْ﴾ التي بها بلاغكم في أسفاركم ﴿فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً وَاحِدَةً﴾
فيحملون عليكم حملة واحدة وأنتم متشاغلون في صلاتكم وهو في الحقيقة بيان ما لأجله أمروا بأخذ
السلاح ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾ ولا إثم ولا ضيق عليكم ﴿إِنْ كَانَ بِكُمْ أَذًى مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرْضَى
أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ﴾ إذا ضعفتم عن حملها وهو كالمؤكد لوجوب أخذ السلاح عليهم على تقدير
عدم الأذى لأن الأمر دال عليه وهذا الرخصة في وضعه على الوجوب أكثر أصحابنا ومن جعله مستحبا
فقد أبعد واحتجاج العلامة في المختلف بالبراءة الأصلية غير تام بعد ورود الأمر به وحمل الأمر على
الإرشاد لما في أخذ السلاح من الاستظهار والتحفظ من العدو فهو كقوله إذا تبايعتم فأشهدوا
بعيد إذ العدول عن ظاهر الأمر من غير موجب صريح لا وجه له وظاهر الآية الوجوب على الطائفة المصلية
وبه حكم الشيخ في ف لكن ينبغي تقييده بالسلاح الذي لا يشغلهم عن الصلاة كالسيف والخنجر وفاقا ل
ابن إدريس وهو واجب على الفريقين وهو غير بعيد لوجوب الحراسة على الطائفة الغير المصلية وتوقفها
على حمل السلاح مما لا ريب فيه مع أنك قد عرفت حمل بعضهم الآية على الطائفة الأخرى ﴿وَخُذُوا حِذْرَكُمْ﴾
أمرهم مع ذلك بأخذ الحذر لئلا يهجم عليهم العدو ﴿إِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا﴾ وعد
المؤمنين بالنصر على الكفار بعدما أمرهم بأخذ السلاح لتقوى قلوبهم وليعلموا أن الأمر بأخذ السلاح
ليس لضعفهم وغلبة عدوهم بل لأن الواجبات يحافظوا في الأمور على مراسم التيقظ والتدبر ويتوكلوا

على الله فيها الثامنة فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلوٰةَ فاذا فرغتم منها فاديموها على الوجه المامور به
فَاذْكُرُوا اللّٰهَ اى داوموا على ذكر الله فى هذه الاحوال وادعوه فيها لعله ينصركم على عدوكم
ويظفركم بهم كقوله اذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله وقيل ان المعنى اذا اردتم قضاء
الصلوة اى فعلها والتعبير عن الارادة بالفعل كثير على ما سلف واشتد الخوف عليكم و لا
يمكنكم الصلوة على الشرايط المعتبرة فالواجب الصلوة مهما امكن عبر عن الصلوة بالذكر
لاشتمالها عليه ويمكن ان يكون اشارة الى صلوة الفادر والعاجز ويكون حكم شدة الخوف
مستفادا منه قِيَامًا اذا كنتم اصحاء قادرين عليه وَقُعُودًا اذا كنتم مرضى ولا تقدرون
على القيام وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ اذا لم تقدروا على القعود ونقله فى مت عن ابن مسعود ثم قال
وروى عن ابن عباس انه قال عقيب تفسير الاية لم يعذر الله احدا فى ترك ذكره الا المغلوب
على عقله وليس فى اخبارنا ما يدل على خصوص هذه الاية فى هذا الوجه نعم روى الكلينى
فى الحسن عن ابى حمزة عن ابى جعفر ع فى قول الله عز وجل الذين يذكرون الله قياما وقعودا
وعلى جنوبهم قال الصحيح يصلى قائما وقعودا والمريض يصلى جالسا وعلى جنوبهم الذى يكون
اضعف من المريض الذى يصلى جالسا ويمكن حمل الاية عليه وقد يستفاد منها الترتيب
بين القيام والقعود والجنوب فى الصلوة وهو كذلك بالاجماع ولان الانتقال الى
الحالة الدنيا انما يكون بعد العجز عن الحالة العليا لانصرافها اليها اما تقديم الجانب
الايمن على الايسر فغير ظاهر منها لاطلاق الجنوب المتحقق بكل منهما وكذا لا يعلم منها الاستلقاء
على الظهر مع العجز عن الجنبين ويمكن ارادة الكل من الجنوب مع معونة الاخبار وفيها
اشارة الى اعتبار العجز عن الجنبين فى صحة الاستلقاء وبه صرح بعض الاصحاب ولا شك

واشتد

انه احوط

انه احوط فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ سكنت قلوبكم من الخوف وقدرتم على ما يعتبر فيها من الامور وهو مؤيد
لارادة شدة الخوف من الكلام السابق فَأَقِيمُوا الصَّلوٰةَ فعدلوا واحفظوا اركانها وشرايطها
واتوا بها تامة على الوجه المامور به واذا استقررتم فى اوطانكم واقمتم فى امصاركم فاتموا الصلوة
التى اذن لكم فى قصرها ونقله فى مت عن مجاهد وقتادة إِنَّ الصَّلوٰةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ
كِتَابًا مَوْقُوتًا قدم تفسيره وهو شاهد صدق على ان المراد بالذكر فى صدرها الصلوة ويلزم
وجوبها فى جميع احوال الخوف وبه يندفع قول ابى حنيفة حيث لم يوجبها على المحارب حتى يطمئن وسيجى
ان شاء الله التاسعة فَإِنْ خِفْتُمْ قدم سبحانه على هذه الاية وجوب المحافظة على الصلوات
وايقاعها على الوجه المعتبر فيها ثم عقبه بذكر الرخصة عند عروض الخوف فكانه قال يجب عليكم
المحافظة على الصلوات باداء اركانها وتوفية حقها والقيام لله قانتين فيها ان امكنكم ذلك
وان لم يمكنكم توفية حقها وخفتم عدوا او غيره فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا فصلوا فخفتم محذوف للعلم به
ويحتمل ان يكون منزلا منزلة اللازم اى ان حصل لكم خوف ونصبهما على الحالية اى فصلوا راجلين
او راكبين ورجال جمع راجل ورجل بمعناه كقائم وقيام والمراد وجوب الصلوة على كل حال يمكنهم
من المشى والركوب الى جهة القبلة وغيرها ونقله الجمهور عن ابن عمر ان النبى صلى الله عليه واله
قال فان كان خوفا اشد من ذلك صلوا رجالا قياما على اقدامهم وركبانا مستقبل القبلة
وغير مستقبلها ونحوها من الاخبار وكذا يصلون بالقيام والركوع والسجود ان امكن والا
فبالايماء والا فبالنية والتكبير والتشهد والتسليم ويعتبر تحرى المقدور من ذلك فلو امكن
الاستقبال والاتيان بالافعال وجب والا استقبل ببعضها والا فبالتكبيرة والا سقط وفى
الاية اجمال فى ذلك وتفصيله يعلم من الاخبار وفيها دلالة واضحة على وجوب الصلوة حال

المسايفة والمشي والاضطراب في المعركة اذا حضر وقتها وعدم جواز تاخيرها عن وقتها على ذلك
التقدير وعلى هذا علماؤنا اجمع وقال الشافعي ان تتابع الطعن او الضرب او المشي او فعل
ما يطول بطلت الصلوة لان الفعل الطويل مبطل حال الامن فكذا حال الشدة كالحدث
وقال ابو حنيفة لا يصلي حال المشي ولا حال المسايفة وان حضر وقت الصلوة بل يؤخرها الى
ان يتمكن من الوقوف محتجا عليه بان النبي صلم لم يصل يوم الخندق واخرها لهذه العلة
والخبر غير معلوم الصحة بل نقل في ت ان النبي صلى الله عليه واله صلى يوم الاحزاب ايماء
ويوم الاحزاب هو يوم الخندق واخرها لهذه العلة فالترجيح لرواية الثبوت ولو سلم
فقد نقل ابو سعيد الخدري انه كان قبل نزول الاية فان اية الخوف نزلت بعد وقعة الخندق
ويؤيده ان ذلك اليوم لم يكن هناك مسايفة تبطل الصلوة ويجاب عما ذكره الشافعي انه
عمل ابيح من اجل الخوف فاشبه استدبار القبلة والركوب والايماء ولان احد الامور ثابت
على تقدير الاحتياج الى الفعل الكثير اما تاخير الصلوة عن وقتها فهو باطل بالاجماع منه
واما ترك القتال وهو باطل ايض بالاجماع وبقوله ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة واما
فعل الصلوة وهو المط ومعه لا موجب للبطلان واطلاق الخوف في الاية مقيد بالخوف
الذي يقتدي فيه كالخوف في القتال الواجب مع الكفار او مع اهل البغي او لدفع الضرر
عن النفس او عن جوار محترم او عن المال ومثله الخوف الحاصل من السبع او الحرق
او الغرق او المطالب اذا كان معسرا خايفا من الحبس عاجزا عن بينة الاعسار فلو لم
يكن الخوف بهذه المثابة كالخوف في القتال المحظور لم يجز فيه صلوة الخوف لان الرخص
لا تناط بالمعاصي فَإِذَا أَمِنتُمْ منها الخوف فَاذْكُرُوا اللَّهَ فصلوا صلوة الامن على النحو

المامور

المامور به او المراد فاشكروه على الامن والخلاص من الخوف والعدو كَمَا عَلَّمَكُم من امور دينكم
وكيفية صلوتكم حالتي الخوف والامن فما مصدرية والكاف صفة محذوف اي ذكرا مثل
تعليمكم او شكرا يوازي تعليمكم ويحتمل كون ما موصولة وقوله مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ مفعول
علمكم على الوجهين **العاشرة** فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ اي اذا فرغت من الصلوة المكتوبة
فانصب في الدعاء الى ربك وهو من النصب بمعنى التعب اي لا تشتغل بعد الصلوة بالراحة
مثل النوم ونحوه مما يوجب عدم اشتغالك بشيء من العبادة بل اشتغل بالدعاء بعدها
وقد روى ابن بابويه عن امير المؤمنين عليه السلم انه قال اذا فرغ احدكم من الصلوة فليرفع
يده الى السماء ولينصب في الدعاء الحديث وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَارْغَب في المسئلة ولا تسئل غيره
فانه القادر وحده على اسعافك فلتكن رغبتك اليه في المسئلة فانه يعطيك ما يرضيك
وتقديم الجار والمجرور لافادة الحصر وعلى هذا فيكون فيه امر بالتعقيب بعد الصلوة ويؤيده
ما روي عن ص ع انها الدعاء في دبر الصلوة وقد تظافرت الاخبار باستحباب التعقيب بعد
الصلوة فقد روي عن الباقر ع انه قال الدعاء بعد الفريضة افضل من الصلوة تنفلا وينبغي
ايقاعه بعد الفريضة قبل الاشتغال بشيء حتى النافلة في جميع الصلوات المغرب وغيرها في ذلك
سواء فما ورد من فعلها قبل الكلام وتعجيلها محمول على الكلام غير التعقيب لما رواه ابن بابويه
عن الصادق ع من صلى المغرب ثم عقب ولم يتكلم حتى يصلي ركعتين كتبتا له في عليين فان
صلى اربعا كتبت له حجة مبرورة وقد يظهر من الاية اعتبار كونه على هيئة الصلوة ويستفاد من الاخبار
ايض وبالغ الشهيد في الذكرى حتى حكم بانه يضر في التعقيب جميع ما يضر بالصلوة وتفصيل
الكلام في ذلك يعلم من محله ويحتمل ان يكون المراد من الاية اذا فرغت من الفرايض فانصب في

قيام الليل او اذا فرغت من دنياك فانصب في عبادة ربك او اذا فرغت من الفرايض فانصب
فيما رغبك الله فيه من الاعمال او اذا فرغت من جهاد اعدائك فانصب بالعبادة لله او
اذا فرغت من التبليغ فانصب للعبادة شكرا لما عددنا عليك من النعم السالفة ووعدناك
بالنعم الاتية او اذا فرغت من اداء الرسالة فانصب لطلب الشفاعة وسئل ابن طلحة عن
هذه الاية فقال القول فيه كثير وقد سمعنا انه يقال اذا صححت فاجعل صحتك وفراغك نصبا
في العبادة وقال عطا يريد تضرع اليه راهبا من النار راغبا في الجنة وكل هذه الوجوه
بعيدة عن الظاهر الا الاول **الحادية عشر** واقيموا الصلوة الخطاب لبني اسرائيل كما يعلم
من الايات السابقة عليها والمراد اقيموا الصلوة المعلومة بين المسلمين على الوجه الذي
بينها النبي صلى الله عليه واله وسلم واتوا الزكوة واعطوا ما فرض الله على لسان نبيه
من الزكوة التي اوجبها الله على امته امرهم بفروع الاسلام بعد امرهم باصوله وهو اوضح دليل
على ان الكفار مخاطبون بالفروع واركعوا مع الراكعين اي في جماعاتهم والمراد صلوا
معهم جماعة لتقدم ذكر الصلوة المفردة فلا تكرار لان الاول امر باقامتها والثاني امر بالجماعة
والتعبير بالركوع عن الصلوة شايع في الاطلاق يقال فرغت من ركوعي اي من صلوتي
وذلك لانه اول ما يشاهد مما يدل على ان الانسان في الصلوة ويجوز ان يكون التعبير
بالركوع عنها لكون الخطاب لبني اسرائيل ولا ركوع في صلوتهم ولا يرد ان الخطاب لهم
فلا يشمل غيرهم لانه لما علم عدم الفرق في الحكم كان الامر بذلك متناولا لجميع المكلفين
فيكون في الاية حث على صلوة الجماعة وبيان لفضلها وقد تواترت الاخبار من الطريقين
بفضلها وانها تفضل صلوة الفرد بسبع وعشرين درجة وفي رواية بخمس وعشرين رواها

العامه

العامة ومن طريق الخاصة تفضل صلوة الفذ باربع وعشرين درجة تكون خمسا وعشرين
صلوة لما فيها من تظاهر النفوس والاكثر على انها ليست الا في الجمعة والعيدين وعلى هذا
علماؤنا اجمع والشافعية والحنفية والمالكية وذهب شرذمة من العامة الى وجوبها على
الاعيان وهو ضعيف وهل تجب على الكفاية ذهب اصحابنا والحنفية الى العدم وقال الشافعي
انها فرض كفاية لقوله ع عليك بالجماعة فان الذئب ياخذ القاصية وهو محمول على شدة
الاستحباب لا الوجوب ويحتمل ان يكون المراد بالركوع في الاية الخضوع والانقياد لما يلزمهم
الشارع في دين الله فان استعمال الركوع بهذا المعنى كثير قال الشاعر لا تهين الفقير علك
ان تركع يوما والدهر قد رفعه قال الشيخ في ت والاول اقوى لان هذا مجاز مشتبه بذوق يجوز
ان يراد من الركوع معناه المشهور وهو الانحناء الخاص ويكون الفايدة في ذكره بعد الامر
باقامة الصلوة للاشارة الى ان المراد بها الصلوة المتقررة في الشرع المحمدي وعدم ارادة
صلوتهم حيث كان اللفظ متناولا لهما كما قال الشيخ في ت اتامرون الناس بالبر الاية سيقت
للتقريع مع التوبيخ والتعجيب من حالهم والبر اسم جامع لاعمال الخير وكل طاعة لله تع فلا اختلاف
انها بر وتتناول كل خير ومن ثم قيل البر ثلاثة بر في عبادة الله تع وبر في مراعات الاقارب
وبر في معاملة الاجانب وتنسون انفسكم تتركونها خالية من البر كالمنسيات نزلت في
احبار بني اسرائيل واختلف في المراد بالبر فيها فقيل هو التمسك بكتابهم فانهم كانوا يامرون
الناس باتباعه ولم يؤمنوا به ولا يتبعونه وذلك لان جحدهم النبي ص هو تركهم التمسك به لدلالته
على وجوب اتباعه وقيل كانوا يامرون بالصدقة ولا يتصدقون ويمكن حملها على ما هو اعم من
ذلك والمراد النهي عن كون النفس فاعلة للمعاصي والذنوب متاركة للخير والعمل الصالح كالايمان به ص

فرض عين

وابتاعه والتصدق ونحوه مع امر الناس بضده وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ اي التوراة الدالة على
نفسه م وكونه نبيا حقا اذ فيها الوعيد على ترك البر ومخالفة القول العمل أَفَلَا تَعْقِلُونَ
قبح صنيعكم فيصدكم استقباحه عن الاقدام عليه فكانكم في ذلك مسلوبوا العقول لان العقول
تابى مثل ذلك الفعل وتدفعه وهو توبيخ عظيم وفيه دلالة على كون القبح عقليا وقول التفتازاني
ان التوبيخ هنا مرتب على ما صدر عنهم بعد تلاوة الكتاب وهو دليل كون القبح شرعيا لا يخفى
ما فيه لظهور انه مرتب على قبح صنيعهم الذي تدركه العقول فتامل فيه والاية ناعية على من
يعظ غيره ولا يتعظ هو نفسه فيقدم على سوء الصنيعة وخبث النفس وفيها حث للواعظ
على ان يزكي نفسه ويطهرها مما يصدر على لسانه في وعظ غيره ولا شك ان الوعظ على ذلك
التقدير اوقع في النفس واسرع سماعا وفي الحديث ان الموعظة اذا خرجت من القلب نفذت
الى القلب واذا خرجت من اللسان لم يتجاوز ساحة الاذان ويجوز ان يكون التعجب في الاية
من جهة ان مثل هذا الواعظ يصير سببا للمعصية لان الناس يقولون لولا ان هذا الواعظ مطلع
على انه لا اصل لهذه التخويفات لما اقدم على المناهي فيكون داعيا لهم الى التهاون بالدين والجراءة
على المعاصي وهذا مناف للغرض من الوعظ فلا يليق بالعقلاء وليس في الاية دلالة على عدم
جواز امر الناس بالطاعات مع ارتكاب المعاصي كما قال بعضهم مستدلا بهذه الاية اذ لا
تصور في امر الفاسق غيره بالطاعة ووعظه بما يوجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولو
كان حاله على خلافها والاصل يقتضي ذلك ايضا فان الامر بالمعروف واجب وفعله واجب
اخر والاخلال باحد الامرين الواجبين لا يستلزم الاخلال بالاخر والذم في الاية مرتب على
الشق الثاني وهو نسيان النفس لا على مجموع الامرين وعلى هذا فيجوز لتارك الصلوة امر

غيره

غيره بها وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ قيل هو خطاب للمسلمين وقيل هو خطاب لاهل الكتاب
والا لزم تفكيك النظم ولكنه تناول المسلمين على وجه التاديب قال الشيخ في ت والاولى ان
يكون خطابا لجميع المكلفين لفقد الدلالة على التخصيص واقتضاء العموم ذلك وهو جيد والاستعانة
طلب العون والمعاونة والصبر منع النفس من محابها وكفها عن هواها والمراد الامر بالاستعانة
على الحوائج الى الله بالجمع بينهما بان تصلوا صابرين على تكاليف الصلوة متحملين لمشاقها وما يجب
فيها من اخلاص القلب وصدق النيات ودفع الوساوس ومراعاة الاداب والاحتراس عن
المكاره مع الخشية والخشوع واستحضار ان الصلوة انتصاب بين يدي جبار الارض والسموات
ليسال فك الرقاب عن سخطه وعذابه ويحتمل ان يكون المراد استعينوا على البلايا والنوايب بالصبر
عليها والالتجاء الى الصلوة والتوسل بها عند وقوعها فانها جامعة لانواع العبادات النفسية
البدنية على ما قيل وفي الحديث انه ص كان اذا حزبه امر فزع الى الصلوة وعن الصادق ع قال
ما يمنع احدكم اذا دخل عليه غم من غموم الدنيا ان يتوضا ثم يدخل المسجد فيركع ركعتين ويدعو
الله فيهما اما سمعت الله يقول استعينوا بالصبر والصلوة ويحتمل ان يكون المراد استعينوا على
ترك ما تحبون من الدنيا والدخول فيما تستثقله طباعكم بالصبر اي حبس النفس عن اللذات
فانكم اذا كلفتم انفسكم ذلك مرنت عليه وخف عليها ثم اذا ضممتم الصلوة الى ذلك كمل الامر لان المشتغل
بالصلوة مشتغل بذكر لطفه وقهره فاذا تذكر لطفه مال الى الطاعة واذا تذكر قهره انتهى عن
المعصية وانما قدم الصبر على الصلوة لان تاثير الصبر في ازالة ما لا ينبغي وتاثير الصلوة في حصول
ما ينبغي والنفي مقدم على الاثبات ويحتمل ان يراد من الصبر الصوم فان الصايم يصبر نفسه على
الجوع والعطش ويحبسها عن المفطرات ولهذا سمي شهر رمضان شهر الصبر وعنه رواه ابن بابويه

في الفقيه مرسلا عن الصادق ع قال يقال اذا نزلت بالرجل النازلة والشدة فليصم فان الله
تعالى قال واستعينوا بالصبر والصلوة ويحتمل ان يراد من الصلوة الدعاء اي استعينوا
على البلايا بالصبر والالتجاء الى الدعاء والابتهال الى الله تع في دفعها وانها اي الاستعانة
بهما او الصلوة وتخصيصها بارجاع الضمير اليها لعظم شانها واستجماعها ضروبا من الصبر
قال في ق وهو قول اكثر المفسرين ويجوز ان يرجع الى جميع الامور التي امر بها بني اسرائيل
من قوله تع واذكروا نعمتي الى قوله واستعينوا وقيل هو عايد الى الاجابة للنبي ص قال الشيخ في
ق وهذا ضعيف لانه لم يجر للاجابة ذكر ولا هي معلومة الا بدليل غامض لكبيرة لشاقة ثقيلة
على كل مكلف الا على الخاشعين المطمئنين لله تع فانهم قد وطنوا انفسهم على فعلها و
عودوها اياها فلا تثقل عليهم او لانهم علموا ما يحصل لهم من الثواب بفعلها فلا تثقل
عليهم ذلك كما ان الانسان يتجرع مرارة الدواء لما يرجو به من نيل الشفا ومن امثال
العرب من عرف ما يطلب هان عليه ما يبذل الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم
اي يتوقعون لقاء ثوابه ونيل ما عنده فيطمعون فيه ويتيقنون انه لا بد من لقاء جزاء
ربهم فيعملون على حسب ذلك فان اطلاق الظن على العلم واليقين غير عزيز في الكلام
او يظنون انقضاء اجلهم وسرعة موتهم فيكونون ابدا على حذر ووجل كما يقال لمن مات
قد لقي الله وانهم اليه راجعون اي بالاعادة في الاخرة او راجعون بالموت كما
كانوا في الحالة المتقدمة لانهم كانوا امواتا فاحيوا ثم يموتون فيرجعون امواتا كما كانوا
او راجعون الى موضع لا يملك احد غيره تع كما كانوا في بدو الخلق قال في ق وتحقيق
معنى الاية انهم يقرون بالنشاة الثانية فجعل رجوعهم بعد الموت الى المحشر رجوعا اليه

الثانية

الثانية عشر وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا الانصات الاستماع مع السكوت
السكوت وقد اختلف المفسرون في المراد بذلك فقيل المراد به الامر بالانصات في الصلوة
خلف الامام الذي يؤتم به اذا سمعت قراءته وهو المروي عن ابي جعفر الباقر ع وذهب اليه ابن
مسعود وسعيد بن جبير وجماعة ويؤيده ما رواه ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه
واله قرأ في الصلوة المكتوبة وقرأ اصحابه رافعين اصواتهم فخلطوا عليه فنزلت وقيل
المراد اذا تلى عليكم الرسول القرآن عند نزوله فاستمعوا له وقيل المراد استمعوا له وتدبروا
اياته لتعلموا ما فيه وقيل المراد الانصات في الخطبة والاستماع الى الامام يوم الجمعة واليه
ذهب جماعة وقيل المراد بالانصات فيهما جميعا ذهب اليه الحسن وجماعة قال ابو جعفر في
ت واقوى الاقوال الاول لانه لا حال يجب فيها الانصات لقراءة القرآن الا حال قراءة
الامام في الصلوة فان على المأموم الانصات والاستماع له فاما خارج الصلوة فلا خلاف في
ان الانصات والاستماع غير واجب ثم قال وروي عن ابي عبد الله ع انه قال يجب الانصات
للقرآن في الصلوة وغيرها وذلك على وجه الاستحباب قلت ويظهر منه القول بوجوب
ترك القراءة على المأموم مع السماع فصرح به في كتبه الفقهية وتابعه في ذلك جماعة من
الاصحاب مستدلين بظاهر الامر في الاية الكريمة وبالاخبار المعتبرة الاسناد الدالة على
النهي عن القراءة مع السماع المصرح به وما روي عن النبي ص انما جعل الامام اماما ليؤتم
به فاذا كبر فكبروا واذا قرأ فانصتوا وفي كل من الادلة نظر اما الاية فغير ظاهرة الدلالة
على ان المراد انصات المأموم بل يحتمل غيره احتمالا بينا على ما عرفت فسقطت الدلالة واما
الاخبار الدالة على النهي عن القراءة مع السماع معارضة بمثلها ومن ثم ذهب جماعة من

الاصحاب الى كراهة القراءة على ذلك التقدير جمعا بين الاخبار ولكن لا يخلو الجمع من تكلف
والحق ان المسئلة من المشكلات بسبب اختلاف الاخبار واقوال الاصحاب وقد اوضحنا
الحال في شرح الدروس لعلكم ترحمون اي لترحموا بذلك فان اتباع اوامر القرآن والاتعاظ
به يوجب الرحمة واذكر ربك في نفسك وهو عام في الاذكار من القراءة والدعاء
التسبيح والتهليل وغير ذلك ويحتمل ان يكون المراد امر المأموم بالذكر سرا اذا كان في
صلوة لا يجهر فيها وسماه في نفسه عن زرارة عن احدهما عليهما السلام وقيل المراد اذكر نعم
ربك بالتفكر في نفسك وقيل اذكره في نفسك بصفاته العليا واسمائه الحسنى ولعل
في تخصيص اسم الرب دون الله وغيره تنبيها على ان سبب الذكر هو التربية والانعام
ليدل على الطمع والرجاء تضرعا وخيفة يحتمل انتصابه على الحالية من فاعل اذكر اي
متضرعا وخايفا او على نزع الخافض اي بتضرع وخوف والمراد التضرع في الدعاء والخوف
منه تعالى ثم الخوف اما خوف العقاب وهو مقام المذنبين او خوف الجلال وهو مقام
العارفين فانهم اذا كوشفوا بالجمال عاشوا واذا كوشفوا بالجلال طاشوا او خوف
الخاتمة بل خوف السابقة فانها علة الخاتمة ودون الجهر من القول عطف على تضرعا
اي ومتكلما كلاما فوق السر ودون الجهر فانه ادخل في الخشوع والاخلاص وهذا قد
يكون واجبا اذا كان موجبا لترك الرياء او تكون القراءة واجبة فانه يجب اسماع
النفس بحيث يخرج عن حديث النفس ولا يكون عاليا بحيث يخرج عن الحد والفقهاء
انما قالوا ذلك في الصلوة الفريضة الا انه يمكن جريانه في مطلق القراءة الواجبة بل مطلق
القراءة والدعاء ويحتمل ان يكون المراد استحباب اخفات الذكر والدعاء والقراءة دون

المقدار

المقدار الواجب ليبعد عن الرياء فان البعد عنه مطلوب كما قالوه في استحباب السر في التصدق ونحوه
وكذا الكلام في ساير العبادات فان الاخلاص فيها هو العمدة فكلما بعدت عن شبهة الرياء
كانت اولى ولعل في التصريح بالنفس هنا الدلالة على اعتبار القصد في الذكر وكونه بالقلب
واللسان معا فلو عرى عن ملاحظة القلب لم يترتب عليه الاثر المطلوب الا ان المراد بذكر النفس
السر لقوله دون الجهر فيلزم التكرار فتأمل بالغدو والآصال اي باوقات الغدو
والعشيات اول النهار وآخره ووقت العصر فانهما افضل الاوقات وابعدها عن الرياء لعدم
اطلاع الناس فيهما اذ اكثرهم مشغولون بحالهم في منازلهم بخلاف ساير الاوقات فيكون
الاية جامعة لما ينبغي في الذكر من الفعل والوقت ويحتمل ان يكون المراد بهما الدوام على
الفعل ثم اكد الامر بالذكر بقوله ولا تكن من الغافلين الذين يغفلون عن ذكر الله
ويلهون عنه فيحتمل كون النهي للتحريم لكن اذا عمت الغفلة جميع الاوقات واستغرقتها لظهور
تحريم ترك الصلوة المشتملة على الذكر ويحتمل كونه للكراهة والمراد الحث على عدم الغفلة في
شيء من الاوقات عن ذكر الله تعالى والاستمرار عليه ليتنور جوهر النفس ويستعد لقبول
الاشراقات القدسية فيضاهي سكان حضاير الجبروت الذين مدحهم الله تعالى بقوله
ان الذين عند ربك وهم الملائكة صلوات الله عليهم ومعنى عند دنو الزلفة والقرب
من رحمة الله تعالى لا قرب المكان لا يستكبرون عن عبادته اي هم مع جلالة قدرهم وعلو
امرهم يعبدون الله ويذكرونه والمراد انكم انما استكبرتم عن عبادته فمن هو اعظم حالا
منكم لا يستكبر عنها ويسبحونه وينزهونه عن كل سوء وهذا يرجع الى المعارف والعلوم
وله يسجدون ويخصونه بالعبادة والتذلل لا يشركون به غيره وهذا يرجع الى الاعمال

الجوارح ويجوز ان يكون في الكلام تعريض بمن عداهم من المكلفين والمقصد ان الملائكة مع غاية
طهارتهم ونهاية عصمتهم وبراءتهم عن بواعث الشهوة والغضب ودواعي الحقد والحسد
مواظبون على العبادة والطاعة فالانسان مع كونه مبتلى بظلمات عالم الطبيعة وكدورات
الرذائل البشرية اولى بان يداوم على ذكر معبوده ليصفى مرآة قلبه عن صدا الهواجس
تنتقش بالجلايا القدسية والمعارف الحقيقية ومن ثم شرع السجود هنا ولا خلاف في ان هنا
سجدة وهي اول سجدات القرآن وانما اختلفوا في وجوبها واستحبابها فالاكثر على الاستحباب
وهو قول اصحابنا والشافعية وجماعة من العامة وقال جماعة بالوجوب ودليله غير واضح
وسجدة التلاوة في خمسة عشر موضعا من القرآن في هذا الموضع والرعد والنحل وبني
اسرائيل ومريم والحج في موضعين والفرقان والنمل والم تنزيل وهي سجدة لقمن وص وحم
السجدة والنجم والانشقاق واقرأ باسم ربك ولا خلاف بين علمائنا في ذلك والخلاف
مع العامة في الثلاثة الاخيرة وفي السجدة الثانية الحج وفي ص فقال الشافعي ليس في الثلاثة
الاخيرة سجود لانها واقعة في المفصل وقد روي ان النبي ص لم يسجد في شيء من المفصل منذ
تحول الى المدينة وقال ابو حنيفة ليس في ثانية الحج سجود لانه جمع فيها بين الركوع والسجود فقال
اركعوا واسجدوا كقوله لمريم واسجدي واركعي وقال الشافعي ليس في ص سجدة تلاوة
وانما هي سجدة شكر ويرد الاول ان عبد الله بن عمرو بن العاص قال اقرأني رسول الله ص
خمسة عشر سجدة منها ثلث في المفصل وسجدتان في الحج وما رواه ابو رافع ان رسول الله ص
امره بالسجود في سورة الانشقاق ويرد الثاني ما تقدم وما رواه عقبة بن عامر قال
قلت لرسول الله ص في سورة الحج سجدتان قال نعم من لم يسجدهما فلا يقرأهما فسجدهما علي ع

وابن

وابن عباس وابو الدرداء وجماعة من الصحابة والتابعين وهذا هو الموجب للقول بالسجود
عندها واشتمالها على الامر بالركوع لا ينافي السجود عندها كما في اقتران السجود بالبكاء في
قوله خروا سجدا وبكيا فلا ينفي الاستحباب بل يدل على ان استحباب السجود فيها انما ثبت
بدليل خارج عن الاية لا بها ويرد الثالث ان النبي ع سجدها روى ذلك ابن عباس
وروى غيره انه سجدها وسجدة التلاوة في اربعة من هذه المواضع واجبة عندنا يعبر
عنها بسجود العزائم ومستحبة في البواقي وقال الشافعية بالاستحباب في الجميع والحنفية بالوجوب
في الجميع وقد انعقد اجماع الطائفة المحقة على ذلك وروي عن امير المؤمنين عليه السلم
انه قال عزائم السجود اربع وروى الكليني في الصحيح عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله
عليه السلم قال العزائم اربع حم السجدة وتنزيل والنجم واقرأ باسم ربك ونحوها من الاخبار
ففي حم تجب السجدة عند قوله لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الاية ويحتمل عند
لا يسأمون وفي الم تنزيل عند قوله انما يؤمن باياتنا الذين اذا ذكروا بها خروا لها سجدا
وسبحوا بحمد ربك وهم لا يستكبرون وفي اخر النجم عند قوله فاسجدوا لله واعبدوا وفي
اخر اقرأ واسجد واقترب واستدل العلامة على وجوب السجود في هذه الاربع بانها متضمنة
للامر بالسجود فتكون واجبة اذ الامر للوجوب بخلاف غيرها فانه غير صريح في الامر فيكون
ندبا وفيه نظر فان الامر بالسجود لا دلالة له على وجوب السجدة عند سماع قراءتها او تلاوتها
او غير ذلك ولو قيل ان الامر بالسجود يقتضي وجوبه ولا وجوب للسجدة في غير الصلوة
وقراءة هذه الاية بالاجماع وليست هذه سجدة الصلوة بالاجماع فيثبت المطلوب لقلنا هذه
مسافة بعيدة ويمكن اختصارها بدعوى الاجماع من اول الامر على وجوب السجود فيها

وبالجملة اثبات الوجوب من ظاهر الاية بعيد والعمدة فيه الاخبار والاجماع والظاهر من السجود هنا
وضع الجبهة ولا يجب وضع ما عداها من الاعضاء والاحوط الوضع وكذا لا يجب فيه الطهارة
عند اكثر اصحابنا للاصالة وعدم الاشتراط ويؤيده موثقة ابي بصير عن الصادق عليه السلم
والحايض تسجد اذا سمعت السجدة والشيخ اشترط الطهارة استدلالا بموثقة عبد الرحمن
بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله ع قال سالته عن الحايض هل تقرأ القران وتسجد سجدة
اذا سمعت السجدة قال تقرأ ولا تسجد والجمع بين الاخبار بالحمل على الكراهية مع ان الاخير غير
صريح في النهي لجواز ارادة الانكار وكذا الكلام في الذكر وغيره مما يجب في سجدة الصلوة
وفي صحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق ع قال اذا قرأت شيئا من العزايم التي
تسجد فيها فلا تكبر قبل سجودك ولكن تكبر حين ترفع راسك الحديث وفي صحيحة ابي
عبيدة الحذاء عنه ع قال اذا قرأ احدكم سجدة من العزايم فليقل في سجوده سجدت
لك تعبدا ورقا لا مستكبرا عن عبادتك ولا مستنكفا ولا متعظما بل انا عبد ذليل
خائف مستجير والعمل على هاتين الروايتين اولى

مبحث كتاب الصوم وفيه آيات الاولى

يا ايها الذين آمنوا قد مر غير مرة وجه تخصيصهم بالخطاب مع كون الحكم ثابتا بالنسبة
اليهم والى الكفار ايضا كتب اي فرض واوجب عليكم الصيام وهو العبادة
المعروفة في الشرع اي الامساك عن الاشياء مخصوصة على وجه مخصوص ممن هو على
صفات مخصوصة والصيام والصوم بمعنى واحد من صمت صوما وصياما كما
كتب على الذين من قبلكم يعني الانبياء والامم من لدن آدم الى عهدكم والمراد
ان الصوم عبادة قديمة اصلية ما اخلى الله امة عن افتراضها عليهم ولم يفرضها عليكم

اشياء ط

وحدكم وفي ذلك ترغيب على الفعل وتسلية للمؤمنين وتطييب لقلوبهم بشرع تكليف فيهم
من ذلك الاهتمام بتوطين النفس على فعله وحسن قبوله ومحل الكاف النصب على انه صفة
المصدر المحذوف وما مصدرية اي كتابة مثل كتابته على الذين من قبلكم ولعل التشبيه
في اصل الصوم او العدد والوقت ايضا كما نقله جمع من المفسرين لعلكم تتقون المعاصي
فان الصوم يكسر الشهوة التي هي راس المعصية وفي الحديث من لم يطق الباه فعليه بالصوم
فان الصوم له وجاء وفي اخر خصاء امتي الصوم او تتقون الاخلال باداءه لاصالته وقدمه
واستمراره او تنتظمون في سلك المتقين لان الصوم شعارهم اياما معدودات موقتات
بعدد معلوم او قلائل فان القليل من المال يعد عدا والكثير يهال هيلا وانتصابها على
الظرفية والعامل فيه الصيام اي ان تصوموا في ايام معدودات ولا يضر الفصل فان
الظرف يكفيه رايحة الفعل او كتب ويجوز انتصابها على انها مفعول بها للصيام توسعا
اي كتب عليكم ان تصوموا اياما معدودات كما تقول نويت الخروج يوم الجمعة كذا في ف
وانكر ق انتصابها بالصيام لوقوع الفصل بين المصدر ومعموله وحكم بان العامل فيه
مقدر اي صوموا لدلالة الصيام عليه وهو بعيد مع انه موجب للتنكير كما لا يخفى وقد
اختلف المفسرون في هذه الايام فقيل انها شهر رمضان ونقله في ق عن اكثر المفسرين قالوا
اوجب سبحانه الصوم اولا فاجمله ولم يبين انه يوم او يومان او اكثر ثم بين انها ايام معدودات
وابهم ثم بينه بقوله شهر رمضان وقيل انها غير شهر رمضان وكانت ثلاثة ايام من كل
شهر او صوم يوم عاشوراء ثم نسخ بشهر رمضان والاول اقرب الى الظاهر فان النسخ خلاف
الاصل فلا يصار اليه سيما مع بقاء حكم ما بعدها المتفرع عليه فمن كان منكم مريضا او

الاية بينا ولكل مرض وبه اخذ بعض العامة فاباح الافطار بمطلقه قايلا ان الله لم يخص مرضا
دون مرض كما لم يخص سفرا دون سفر واليه يذهب ابن سيرين روي انه دخل عليه قوم في
رمضان وهو ياكل فاعتل بوجع اصبعه واعتبر بعض العامة ان يجهده الصوم جهدا لا يحتمل
وهذان القولان على طرفي النقيض وتوسط اصحابنا في ذلك فخصوه بمرض يضره الصوم
اما لعسر برئه وبطوئه او زيادته وعلى ذلك انعقد اجماعهم وتظافرت به اخبارهم وقد يستدل
عليه بالاعتبار المناسب الذي يجعله مخالفونا حجة فيقال لم يجعل الشارع في المرض مناطا
يتعلق عليه الافطار لاختلاف الامراض في انفسها اذ منها ما يضر صاحبه الصوم ومنها ما لا
يضره فلا يكون المرض مناطا فاعتبرت الحكمة لامكانها وجعل المناط في ذلك ما يخاف معه الضرر
اما بزيادته او عدم برئه بل بطوئه فتامل والمرجع في ذلك عندنا الى المكلف نفسه فمتى غلب
على ظنه الضرر بالصوم وجب عليه الافطار سواء ورد عليه في ذلك استند الى امارة او
تجربة او قول عارف طبيب وما الفلاة او على سفر او راكب سفر يوجب التقصير في الصلوة
وقد عرفته ودلت عليه الاخبار وانعقد الاجماع وبهما يقيد اطلاق الاية وقد يستفاد من
لفظه على انه لو كان اكثر نهاره مسافرا ترتب عليه حكم السفر وبذلك نطقت الاخبار الصحيحة
عندنا الدالة على ان اكثر النهار في حكمه فمتى سافر قبل الزوال لزمه الافطار كما انه لو سافر
بعده لزمه الصوم لعدم كونه على السفر وروى ابن بابويه في الصحيح عن الحلبي عن ابي عبد
الله ع انه سئل عن الرجل يخرج من بيته يريد السفر وهو صايم فقال ان خرج من قبل
ان ينتصف النهار فليفطر وليقض ذلك اليوم وان خرج بعد الزوال فليتم صومه
واطلق علي بن بابويه وجوب الافطار بالخروج الى السفر في اي وقت كان ولو بعد الزوال

بل ولو

بل ولو كان قبل الغروب بقليل تمسكا بظاهر الاية فانه مسافر فوجب عليه الافطار ولان
الصوم عبادة لا تقبل التجزي وقد حصل المنافي في جزء منه فابطله اذ يمتنع اجتماع المتنافيين
فبطل اليوم اجمع ببطلان جزئه ويؤيده ما رواه عبد الاعلى مولى ال سام في الرجل يريد السفر
في شهر رمضان قال يفطر وان خرج قبل مغيب الشمس بقليل والجواب ان ظاهر الاية يقتضي
كون المكلف مشتملا على السفر من حيث الوقت الذي يقع فيه الصيام وانما يكون الاشتمال
بمعنى اكثره في السفر على ما عرفت والسفر المنافي للصوم هو هذا السفر لا مطلقا فلا يحصل
المنافاة على ذلك التقدير والرواية ضعيفة السند مقطوعة لا عمل عليها فتضمحل في مقابلة
ما ذكرناه من الاخبار الصحيحة والشيخ لم يوجب الافطار بالخروج قبل الزوال الا فيما اذا
بيت نية السفر من الليل فلو خرج قبل الزوال افطر واجبا ولو خرج بعد الزوال امسك واجبا
وقضاه واستدل له المحقق بقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وهو باطلاق يدل على وجوب
الاتمام مع الخروج قبل الزوال وبعده قال ولا يلزم ذلك علينا لانه مع تبييت النية من
الليل يكون صومه مشروطا في نيته فلا يصح ولانه اذا عزم على السفر من الليل لم ينو الصوم
فلا يكون صوما تاما والعلامة في آف بعد ان اختار القول الاول رجع عنه وقال قول
الشيخ ليس ببعيد من الصواب اذ لم يتحقق فيه شرط الصوم وهو النية ولا يخفى انه بعيد
من الصواب غايته فاتموا الصيام لا تم تناولها لمن خرج قبل الزوال وان لم يبيت نية
السفر لعدم كونه صايما وصدق المسافر عليه فلا يجب الاتمام سلمنا تناوله لكن الاخبار الصحيحة
دلت على وجوب الافطار للمسافر قبل الزوال فيحمل الاية على ما عداه جمعا بين الادلة على انه
لا تمام نية السفر على هذا الوجه وهو كونه يخرج نهارا تنافي نية الصوم بعد ورود النص

الصحيح بالصوم ذلك اليوم من غير تقييد بقصد السفر وعدمه على انه مع اجتماع شرايط الوجوب
يجب تبييت الصوم الى ان يتحقق المبطل وان كان في قصده السفر ايض فان قاصد السفر
لا يقطع بحصوله بل يجوز عدمه لقيام مانع او اقتراحا منه وعلى هذا فنية الصوم حاصلة قطعا
غاية انها لم تقع مجزوما بها وهو غير مضر فان الجزم انما يعتبر مع الامكان لا مطلقا وايض حكم
الشيخ بوجوب الامساك وايجاب الاعادة بعيد اذ لا معنى للاعتداد بالصوم والامر به
وايجاب الاعادة ثانيا مع كون الامر يستلزم الاجزاء فتامل وبقي هنا خبر صحيح عن رفاعة
قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل يريد السفر في شهر رمضان قال اذا اصبح في بلده ثم
خرج فان شاء صام وان شاء افطر والقايل بمضمونه غير معلوم وحمله العلامة في المختلف على الخروج
بعد الزوال وحكم بان القول بتخيير المسافر بين الفطر والصيام اذا خرج بعد الزوال ليس
بعيدا من الصواب لهذه الرواية ثم قال ولو قيل بالتخيير مطلقا اذا خرج المسافر بعد ان
اصبح كان وجها قويا وبه يحصل الجمع بين الروايات المختلفة وكانه يحمل ما دل على التفصيل على
الاستحباب وفيه نظر ويمكن حمله على ان المراد ان شاء ابطل السفر ورجع عن نيته وصام
وان شاء التزم السفر وافطر وان شاء خرج بعد الزوال فيصوم وان شاء خرج قبله فليفطر
فهو مخير بين الافطار والصوم على هذا الوجه ويرجع الى الاخبار المفصلة الدالة على ذلك
بحمل المطلق على المقيد فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ اي فعليه او فالواجب عدة ايام المرض و
السفر فهو اما مبتدأ حذف خبره او بالعكس وعلى قراءة النصب تقديره فليصم عدة وظاهر
الكلام يعطي عدم اجزاء الصوم من المريض والمسافر لانهما انما امرا بصيام العدة من الايام
الاخر فلا يجزيهما الصيام حال السفر والمرض لانهما لم يؤمرا به فلا يحصل بفعله الخروج عن العهدة

بل قد

بل قد يظهر منها عدم جوازه لان تقدير الكلام فليصم غير هذه الايام وهذا يستلزم كون الصيام
فيهما خلاف المامور به فيكون محرما ومقتضى ذلك ان الافطار لهما عزيمة كما ان الصوم للحاضر
الصحيح كذلك فلو صاما في السفر قضيا في الحضر وقد تظافرت اخبارنا المعتبرة الاسناد عن
الائمة الاطهار عليهم السلم بذلك وانعقد اجماعنا عليه وقد وافقنا على ذلك جماعة من الصحابة
كعمر بن الخطاب وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس وعبد الرحمن بن عوف وابي هريرة و
عروة بن الزبير وعلى هذا فالحكم بان الافطار على الرخصة لا على الوجوب بعيد عن ظاهر الاية
ونسبتهم القول بالوجوب الى الظاهرية ولا يخفى ما فيه بعد ما بيناه وكذا تقديرهم في
الاية فان افطر وحذفهم الشرط للعلم به بعيد جدا لعدم ما يدل عليه فيجب نفيه فان مثل هذا
التقدير في القران العزيز لا يصار اليه من دون دليل قاطع يقطع العذر والا لانحل العمل
بظاهر القران بل بظواهر الادلة مطلقا الى ان يقوم المعارض ونحن لا نرى شيئا يوجب التقدير
هنا حتى يصار اليه فيجب الوقوف على الظاهر والحكم بوجوب القضاء على المريض والمسافر وان
صاما لعدم كون صومهما معتبرا في الشرع كما اقتضاه الظاهر وقد يستفاد من الاية عدم اجزاء
الصوم الواجب مطلقا في السفر وبذلك تظافرت اخبارنا وانعقد اجماع اصحابنا
الا انهم استثنوا صوم النذر المقيد به ونحوه مما خرج بالادلة على ما يعلم تفصيله من محله و
اطلاق العدة في القضاء يقتضي التخيير بين التتابع فيه وعدمه ونقله في ف عن عامة العلماء
وهو قول اصحابنا ايض نعم اختلفوا في المستحب منهما ولا يبعد استحباب التتابع لصحيحة ابن سنان
عن الصادق ع قال من افطر شيئا في شهر رمضان في عذر فان قضاه متتابعا افضل
وان قضاه متفرقا فلا باس ونحوها من الاخبار ولما في ذلك من المسارعة الى المغفرة

والاسباق الى الخير فيكون مندوبا اليه وما يقال ربما يحصل مانع فينبغي في ذمته ويؤيده قوله
من فعدة من ايام اخر متتابعات وان كان لا حجية فيه وينسب في تعالى الى علي عليه السلام
وابن عمر والشعبي وغيرهم انه يقضي كما فات متتابعا ولعله يريد به الوجوب عندهم ولا
نعلم بذلك قائلا من اصحابنا نعم فيهم من يذهب الى استحباب التفريق مطلقا وفي بعض
الاخبار ما يدل على ان التتابع انما هو في ستة ايام فقط لا ازيد وهي ذلك عمار الساباطي
عن الصادق ع قال سالته عن الرجل يكون عليه ايام شهر رمضان كيف يقضيها فقال
ان كان عليه يومان فليفطر بينهما يوما وان كان عليه خمسة فليفطر بينها اياما وليس
له ان يصوم اكثر من ستة ايام متوالية فان كان عليه ثمانية ايام او عشرة افطر بينها يوما
وهي ضعيفة لا عمل عليها ويمكن حمل الامر فيها على الاباحة لا الندب فيبقى ما دل على استحباب
المتابعة خاليا عن المعارض فيعمل عليه وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ اي يطيقون الصيام
فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ مد من طعام عند الاكثر ويؤيده ان ذلك هو الغالب في قوت
المسكين في اليوم الواحد وصحيحة محمد بن مسلم الاتية ومدان كما ذهب اليه البعض لورود
الاخبار بكل منهما وحمل اخبار المدين طريق الجمع هذا وقد اختلف المفسرون في المراد بالذين
يطيقونه فقيل انهم ساير الناس فقد كان في بدو الاسلام كلهم مخيرون بين ان
يصوموا ولا يكفروا وبين ان يكفروا بالفدية ويفطروا وكان الصوم افضل لهم ثم نسخ
ذلك بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه الاية وهذا القول مرغوب عنه فيما بين اصحابنا
لان النسخ خلاف الاصل لا سيما بالية الامر موجب معلوم والذي ورد في بيان ذلك
عن ائمة الهدى صلوات الله عليهم الذين هم عارفون بالقران ومهبط الوحي ومعدن

التنزيل

التنزيل ومكان التاويل وجهان الاول ان المراد بهم الشيوخ والعجايز وذوي العطاش ونحوهم
من الذين كانوا يطيقون الصوم اولا ثم صاروا بحيث لا يطيقونه وعلى ذلك دل مرسلة
ابن ابي بكر عن بعض اصحابنا عن الصادق ع في قول الله عز وجل وعلى الذين يطيقونه
فدية طعام مسكين قال الذين كانوا يطيقون الصوم فاصابهم كبر او عطاش او شبه
ذلك فعليهم لكل يوم مد ففي الاية حذف لا يخفى والرواية وان كانت مرسلة الا ان ظ
الاصحاب العمل بها والثاني ان المراد انهم يطيقونه بجهد ومشقة لا يتحمل مثلها ويؤيده
قراءة يطوقونه ويتطوقونه ويطيقونه ويتطيقونه لدلالتها على امكان الصوم بجهد وتعب
ويدل على ذلك ما رواه الكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع في قول الله
عز وجل وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين قال الشيخ الكبير والذي ياخذه العطاش
العطاش وفي صحيحة محمد بن مسلم قال سمعت ابا جعفر ع يقول الشيخ الكبير والذي به العطاش
لا حرج عليهما ان يفطرا في رمضان ويتصدق كل واحد منهما في كل يوم بمد من طعام ولا
قضاء عليهما فان لم يقدرا فلا شيء عليهما وصحيحته ايضا قال سمعت ابا جعفر ع يقول الحامل
المقرب والمرضع القليلة اللبن لا حرج عليهما ان يفطرا في شهر رمضان لانهما لا يطيقان
الصوم وعليهما ان يتصدق كل واحد منهما في كل يوم يفطر فيه بمد من طعام وعليهما قضاء
كل يوم افطرتا فيه يقضيانه بعد فعلى هذا انما تجب الفدية على الشيخ والشيخة اذا اطاقا الصوم
بمشقة فلو لم يطيقا اصلا لم تجب الفدية عليهما وعلى هذا شيخنا المفيد والسيد المرتضى و
اختاره سلار وابن ادريس والعلامة في المختلف رحمهم الله ونقل في المنتهى عن اكثر علمائنا
وقال الشيخ في اكثر كتبه تجب الفدية عليهما اذا افطرا لعجزهما عن الصيام سواء عجزا عنه بالكلية

او قدر اعليه بمشقة عظيمة وتابعه على ذلك جماعة من الاصحاب بل هو المشهور بينهم والشيخ
في يب بعد ان نقل كلام المفيد قال هذا الذي فصل به بين من يطيق الصيام بمشقة وبين
من لا يطيقه اصلا لم اجد به حديثا مفصلا والاحاديث كلها على انه متى عجز كفّر والذي
حمله على هذا التفصيل هو انه ذهب الى ان الكفارة فرع على وجوب الصوم ومن ضعف
عن الصيام ضعفا لا يقدر عليه جملة فانه يسقط عنه وجوبه جملة لانه لا يحسن تكليفه للصيام
وحاله هذه وقد قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وهذا ليس بصحيح لان وجوب
الكفارة ليس مبني على وجوب الصوم اذ لا يمتنع ان يقول الله تعالى متى لم تطيقوا الصيام
صارت مصلحتكم في الكفارة وسقط وجوب الصوم عنكم وليس لاحدهما تعلق بالآخر انتهى
كلامه اعلى الله مقامه واحتج العلامة للمفيد بظاهر الاية المذكورة فانه دل بمفهومه على
سقوط الفدية عن الذي لا يطيقه ولان الاصل براءة الذمة فلا يخرج عنه الا بدليل
يقطع العذر ثم قال والعقول للشيخ لا استبعاد في ايجاب الكفارة قلنا مسلم لكن نفي
الاستبعاد ليس دليلا على الايجاب والاحاديث محتملة للتاويل اما صحيحة محمد بن مسلم
في بيان الاية فهي عليه لا له لانه سئل عن الذين يطيقونه فقال الشيخ الكبير ولو كان
عاجزا بالكلية لما صح ذلك ونفي الحرج في الافطار عنهما كما ورد في الاخبار الاخر صريح
في ثبوت التكليف في الجملة وانما يتم مع القدرة قلنا الذي اظنه ان قول الشيخ بوجوب
الفدية مطلقا لا يخلو من قوة واستدلال العلامة بالاية على السقوط عمن لم يطق اصلا
لا اظنه الا من باب مفهوم الوصف وغيره الذي ليس بحجة عند محققي اصحابنا وح فلا
مانع من ثبوت الفدية على الذين يطيقونه بهذه الاية وعلى غيرهم بدليل اخر والاخبار عامة

في ثبوت

في ثبوت الفدية على من لم يطق الصوم اصلا سواء اطاقه بتكلف او لا وما ذكره العلامة من
تاويلها بعيد عن اللفظ لا موجب للمصير اليه الا مع دليل صريح يقتضيه وهو غير معلوم هنا و
الاصل مندفع بعد قيام الدليل على خلافه ولعل العلامة في المنتهى لذلك رجح قول
الشيخ حيث قال وكلام الشيخ جيد اذ لا نزاع في سقوط التكليف بالصوم للعجز لكنا نقول
انه سقط الى بدل هو الكفارة عملا بالاحاديث الدالة عليه وهي مطلقة لا دلالة فيها على
التفصيل الذي ذكره المفيد فيجب حملها على اطلاقها هذا ومقتضى صحيحة محمد بن مسلم عدم
القضاء على الشيخ وذي العطاش وهو كذلك عند اكثر الاصحاب واوجبه بعضهم وهو
بعيد اما الحامل المقرب والمرضع القليلة اللبن فظاهر الصحيحة السابقة وجوب القضاء
عليهما بعد الصحة وهو غير بعيد وذهب الى عدمه بعض الاصحاب وفيه نظر فمن تطوع
خيرا فزاد في الفدية بان اطعم اكثر من مسكين واحد او اطعم المسكين اكثر من قدر الكفارة
حتى زاده على نصف صاع او بزيادة في الادام فهو فالتطوع بالزيادة او فالخير خير
له واحسن عند الله وان تصوموا خير لكم يعني صومكم خير لكم من الافطار لما فيه من
المصالح الخفية ان كنتم تعلمون ما فيه من الفضيلة والمصلحة او ان كنتم من اهل
العلم فيكون فيه اشارة الى اظهار فضيلة الصوم من غير تعلق بما نحن فيه وفضائل الصوم
كثيرة لا تحصى ويحتمل ان يكون المراد ان الصوم للمطيق خير اي اكثر ثوابا من ثواب فدية
من افطر بالعجز وان كان كل منهما واجبا وبالجملة مفادها ان الصوم خير من الفدية و
ان كان كل واحد في محل ومقال في معناها وان تصوموا ايها المطيقون او المطوقون
وجهدتم طاقتكم او المرخصون في الافطار ليندرج تحته المريض والمسافر خير لكم من الفدية

او تطوع الجزاء منهما ومنا التاخير للقضاء ولا يخفى ان مقتضى الاول التخيير بين الفدية والصوم
للمطيقين بالجهد ويمكن القول به لكن بشرط عدم حصول ضرر يوجب افطارهم والا فالافطار
واجب اما شمول الحكم للمسافر والمريض حتى يكون فيهما دلالة على خيرية الصوم في السفر
والمرض بالنسبة الى الافطار كما صرح به فبعيد عن ظاهر الاية لانقطاع الكلام عنهما بالمرة
ومابيناه سابقا من اقتضاء صدر الاية تعيين الافطار عليهما وبذلك وردت الاخبار
على ما عرفت هنا وقد نقل في تفسير الاية وجه اخر رواه علي بن ابراهيم في تفسيره باسناده
عن الصادق ع قال على الذين يطيقونه فدية من مرض في شهر رمضان فافطر ثم صح
لم يقض ما فات حتى جاء شهر رمضان اخر فعليه ان يقضي ويتصدق عن كل يوم مدا
من طعام وهذا غير بعيد عن ظاهر الاية فانه لما حكم ان على المسافر والمريض عدة من
ايام اخر اراد ان يبين انهما اذا لم يقضيا العدة مع الامكان كان عليهما الفدية كما
يعلم تفصيله من الاخبار الدالة على وجوب القضاء على ذلك التقدير واعطاء الفدية
اما وجوب القضاء على ذلك التقدير فلا خلاف فيه بين اصحابنا وعموم من كان مريضا
الاية يدل عليه بل هذا العموم يقتضي وجوب قضاء الصوم الفايت في المرض سواء
صح فيما بين الرمضانين او لم يصح واليه ذهب جماعة من الاصحاب والمشهور بينهم
انه مع استمرار المرض الى الرمضان الثاني يسقط عنه قضاء الاول ويتصدق عن كل
يوم منه بمد من طعام وهؤلاء يخصون العموم السابق بمن صح وتمكن من القضاء بين
الرمضانين للاخبار المعتبرة الاسناد الدالة عليه كحسنة محمد بن مسلم عن ابي جعفر و
ابي عبد الله عليهما السلم قال سألتهما عن رجل مرض فلم يصم حتى ادركه رمضان اخر فقال

ان كان

ان كان قد برأ ثم توانى قبل ان يدركه الصوم الاخر الذي ادركه وتصدق عن كل يوم بمد من
طعام على مسكين وعليه قضاؤه وان كان لم يزل مريضا حتى ادركه شهر رمضان صام
الذي ادركه وتصدق عن الاول لكل يوم مدا على مسكين وليس عليه قضاؤه وصحيحة
زرارة عن الباقر ع في الرجل يمرض فيدركه شهر رمضان ويخرج عنه وهو مريض فلا
يصح حتى يدركه رمضان اخر قال يتصدق عن الاول ويصوم الثاني فان كان صح فيما
بينهما ولم يصم حتى ادركه شهر رمضان اخر صامهما جميعا وتصدق عن الاول ونحوهما
من الاخبار ولانه وقت القضاء ما بين الرمضانين والعذر قد استمر اداء وقضاء فيسقط
التكليف به كما قالوا لو استوعب الاغماء والحيض وقت الصلوة والعلامة في المنتهى قوى القول بوجوب
القضاء على تقدير الاستمرار قال ولا يعارض الاية التي استدل بها الاحاديث المروية بطريق
الاحاد وقولهم وقت القضاء بين الرمضانين قلنا وجوب القضاء لا يستلزم تعيينه له
ولهذا لو فرط وجب عليه القضاء بعد رمضان الثاني هذا كلامه ومرجعه ان تخصيص
القران بخبر الواحد لا يجوز وهو خلاف ما اختاره في كتبه بل خلاف الادلة الاصولية فان
الظاهر منها جواز التخصيص بها وخصوصا مع استفاضة الاخبار وصحة اسنادها وعمل
الاكثر من الاصحاب وح فيتعين العمل بها دلت عليه وتخصيص الاية بها لا يقال في الاخبار
ما دل على القضاء وهو معارض لتلك الاخبار فيسلم ظاهر الاية فيجب العمل عليه وهو ما رواه
سماعة قال سألته عن الرجل ادركه رمضان وعليه رمضان قبل ذلك ولم يصمه فقال
يتصدق بدل كل يوم من الرمضان الذي عليه بمد من طعام وليصم هذا الذي ادركه
فاذا افطر فليصم رمضان الذي كان عليه فاني كنت مريضا فمر علي ثلث رمضانات لم اصح فيهن

ثم ادركت رمضان فتصدقت بدل كل يوم مما مضى بمد من طعام ثم عافاني الله وصمتهن
لانا نقول الرواية ضعيفة السند مقطوعة فلا تعارض اخبارنا الصحيحة بل تضمحل في مقابلتها
مع ان حملها على الاستحباب ممكن وما ذكره من منع التوقيت لا يخفى ما فيه بعد ما بيناه ثم
والفرق بين المفرط وغيره واضح بسبب استقرار الوجوب وعدمه واما وجوب الفدية
على تقدير عدم اتصال المرض الى رمضان اخر وصح فيما بينهما بحيث يقدر على القضاء لكنه
ترك سواء كان غير متوان به او عازما عليه فهو قول جماعة من الاصحاب واخرون قالوا
بالفرق بين التواني وعدمه فاوجبوا الفدية في الاول لا في الثاني مستدلين عليه بانه
مع عدم التواني لا يكون مفرطا في واجب فانه عازم على ايقاعه وانما اخره لسعة الوقت
ثم حصل المانع مثل حيض او مرض او سفر ضروري فلا يناسب حاله وجوب الفدية لانها
عقوبة ولم يصدر منه ما يوجبها ولحسنة محمد بن مسلم عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام
وقد سلفت حيث علق الصدقة فيها على التواني وهو يشعر بالعلية لانه وصف صالح وقد
قارن حكما يحسن ترتبه عليه فينتفي مع انتفائه وبما رواه ابو بصير عن ابي عبد الله ع
قال اذا مرض الرجل من رمضان الى رمضان ثم صح فانما عليه لكل يوم افطر فدية طعام
وهو مد لكل مسكين وان صح فيما بين الرمضانين فانما عليه ان يقضي الصيام فان تهاون
به وقد صح فعليه الصدقة والصيام جميعا لكل يوم مد اذا فرغ من رمضان وفيه نظر لان
التفريط وعدمه لا يؤثر في اختلاف الحكم مع قيام الدليل وحسنة محمد بن مسلم غير ظاهرة فيما
قالوه بل الظاهر منها خلافه اذ لا يراد من التواني في الفعل سوى عدم الاتيان به سواء كان
عازما عليه او لا ويؤيد ذلك ما في صحيحة زرارة المتقدمة وغيرها من الاخبار حيث جعل

الصحة

الصحة فيما بين الرمضانين مقابلا لاستمرار المرض وهو ظاهر في ثبوت الفدية على من صح وتمكن
من الصيام بين الرمضانين ولم يفعله سواء كان عازما عليه او لم يكن ورواية ابي بصير مع
ضعفها غير ظاهرة فيما قالوه ايضا بل الظاهر منها ان المراد بالتهاون مطلق الترك سواء كان
عازما عليه او لا والا لزم ترك قسم اخر وهو ترك القضاء مع الصحة وعدم التهاون فكان
ينبغي البيان عليه والتعرض لحكمه وبالجملة فالروايات خالية عن الدلالة على ذلك فاثباته
حكم في الحقيقة اثبات بغير دليل ولو قيل ان الاصل عدم وجوب الفدية والمفهوم من تعليق
الحكم بالتواني عدمه عند عدمه لقلنا الاخبار الصحيحة دافعة لحكم الاصل ومنطوقها مقدم
على المفهوم على ان في اعتبار مثل هذا المفهوم نظرا ومنه يعلم ان ما ذكروه من حمل المطلق
على المقيد لا وجه له اذ لا منافاة بين الاخبار حتى يلزم ذلك فقد ظهر مما ذكرناه انه لو ترك
متهاونا به وجب عليه الفدية كما هو مقتضى الاخبار الصحيحة وعليه اكثر الاصحاب وخالفهم
ابن ادريس في ذلك فاوجب القضاء فقط دون الفدية محتجا باصالة البراءة من وجوبها
والاخبار ظنية لا تفيد القطع وبان احدا من علمائنا لم يذكر هذه المسئلة سوى الشيخين
ومن قلد كتبهما وتعلق باخبار الاحاد التي ليست حجة عند اهل البيت عليهم السلام وبالجملة
بناه على اصله من عدم العمل باخبار الاحاد وهو ضعيف لقيام الدليل على وجوب العمل بها
على ما ثبت في الاصول فترتفع الاصالة في مقابلها وعدم ذكر احد من اصحابنا هذه المسئلة
ليس حجة على العدم فان الشيخين هما القيمان بالمذهب مع ان ابني بابويه وابن ابي عقيل
ذكروا وجوب الصدقة من غير تفصيل الى التواني وعدمه وهما اسبق من الشيخين وقد
رواه محمد بن مسلم وزرارة بن اعين وابو الصباح الكناني وابو بصير وغيرهم من الرواة وهم

من اجلاء اصحابنا وثقات رواتنا ولم يوجد لهم مخالف صريح في ذلك فلا معنى للانكار واعلم ان جماعة
من الاصحاب الحقوا المسافر بالمريض في الحكم المذكور ومنع منه اخرون لاختصاص الاخبار بالمرض
فالحاق السفر به قياس لا نقول به ولا يبعد القول بالحاقه في وجوب الفدية عليه بمعنى انه لو اكثر
قضى ما فاته من رمضان بالسفر ولم يفعله بين الرمضانين وجب عليه الفدية لانها وجبت
في اعظم الاعذار وهو المرض فلان يجب في الادون بطريق اولى وليس ذلك من باب القياس
في شيء بل من باب الاولوية ودلالة التنبيه التي هي حجة عندنا اما الحاقه بالمريض في سقوط
القضاء فلا لعموم الاية الكريمة في وجوب قضاء العدة من الايام الاخر على المسافر والمريض سقط
حكمها في المريض مع استمرار المرض لمعارضة الاخبار الصحيحة الدالة على سقوط القضاء هناك فيبقى
العموم بالنسبة الى المسافر سالما عن المعارض فيعمل عليه ولانه لا يلزم من اسقاط القضاء
في المرض الذي هو اعظم الاعذار اسقاطه في الادون وهو ظ شهر رمضان الشهر ما بين
الهلالين او ثلاثون يوما وجمعه اشهر في القلة وشهور في الكثرة ورمضان مصدر رمض
اذا احترق من الرمضاء اضيف اليه الشهر وجعل المجموع علما ممنوعا من الصرف للعلمية والالف
والنون قالوا ونظيره في منع الصرف ابن داية للغراب وعلى هذا قوله ع من صام رمضان
فلعله كذا على حذف المضاف لامن الالتباس وكذا ما ورد في الاحاديث مجردا عن الشهر فانه
على حذفه ويؤيده ما رواه ورد في بعض الاخبار لا تقولوا رمضان فانكم ما تدرون ما هو
بل قولوا شهر رمضان وانما سموا هذا الشهر بذلك لارتماضهم فيه من الجوع والعطش او
لارتماض الذنوب فيه او لانهم لما نقلوا اسماء الشهور عن اللغة القديمة سموها بالازمنة
التي وقعت فيها فوافق هذا الشهر ايام رمض الحر وهو مرفوع على الخبرية عن مبتدا دل

عليه

عليه ايام معدودات اي هي شهر رمضان او على البدلية عن الصيام على حذف المضاف اي
كتب عليكم صيام شهر رمضان وهذان الوجهان صريحان في عدم النسخ كما اشرنا اليه ويجوز
على الابتدائية خبره قوله الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ اي ابتدئ نزوله فيه وكان ذلك في
ليلة القدر او انزل جميعه في ليلة القدر الى السماء الدنيا ثم انزل على النبي صلى الله عليه وآله
بعد ذلك نجوما في مدة عشرين سنة روى ابن بابويه في الامالي مسندا عن حفص بن غياث
قلت للصادق جعفر بن محمد عليهما السلم اخبرني عن قول الله عز وجل شهر رمضان الذي انزل
فيه القرآن كيف انزل القرآن في شهر رمضان وانما انزل القرآن في مدة عشرين سنة اوله
واخره فقال ع انزل القرآن جملة في شهر رمضان الى البيت المعمور ثم انزل من البيت المعمور في
مدة عشرين سنة وعن النبي ص نزلت صحف ابراهيم صلى الله عليه اول ليلة من رمضان
وانزلت التورية لست مضين والانجيل لثلث عشرة والقرآن لاربع وعشرين منه رواه في
عن العياشي عن ابي عبد الله ع عن ابائه عليهم السلم عن النبي ص او يكون المراد انزل في فرضه
وايجاب صومه على الخلق القرآن وهو قوله كتب عليكم الصيام الاية كما يقول القائل انزل
في الزكوة كذا يريد في فرضها ويجوز ان يكون الموصول بصلته صفة شهر رمضان والخبر فمن
شهد والفاء لوصف المبتدا بما تضمن معنى الشرط هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَ
الْفُرْقَانِ حالان من القرآن اي انزل وهو هداية للناس الى الحق وهو آيات واضحات
مكشوفات مما تهدي الى الحق وتفرق بين الحق والباطل بالهدى الاول القرآن نفسه وبالثاني
انه من جملة ما هدى الله به الناس وفرق به بين الحق والباطل من الكتب السماوية الفارقة
بين الهدى والضلال لكون الهدى قسمان جلي مكشوف وخفي مشتبه فوصفه اولا بجنس

الهداية ثم قال انه من النوع البين الواضح ويحتمل ان يق للشهر القران هدى في نفسه ومع ذلك

نفيه ايض بينات من هدى الكتب المتقدمة فيكون المراد بالهدى والفرقان التورية والانجيل

اوبقال الهدى الاول اصول الدين والثاني فروعه فلا تكرار فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ

اى فمن حضر منكم في الشهر ولم يكن مسافرا فليصم فيه ولا يفطر والشهر منصوب على الظرفية

وكذا الهاء في فليصمه ولا يكون منصوبا على انه مفعول به كقولك شهدت الجمعة لان المقيم

والمسافر كلاهما شاهدان للشهر كذا في ف وبالجملة فالمراد بالشهود الحضور غير مسافر و

كان المراد مع القدرة على الصوم ايض اى الصحة ليقابله قوله وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا اَوْ

عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ اَيَّامٍ اُخَرَ وقيل ان المراد من شهد منكم هلال الشهر رمضان فليصمه

على انه المفعول به ومن كان مريضا الاية مخصص له لان المسافر والمريض ممن شهد الشهر ونسي

بعد عن الظ ومن ثم نفاه ف كما اشرنا اليه والتفصيل بين الحكمين شاهد صدق على ان

فرض المسافر والمريض الافطار والقضا ليس الا على ما اسلفناه اذ التفصيل قاطع للشركة فلا

يجزى الصوم للمسافر لكونه مامورا بخلافه وتكرير هذا الحكم اعنى وجوب القضا عليهما يدل

على كمال الاعتناء به وانه لا ينبغى ان يقع فيه تغيير ولا تبديل ويؤيده يُرِيدُ بِكُمُ الْيُسْرَ

اى يريد ان يتيسر عليكم في احكامكم وظاهر ان ارادة الشئ تستلزم عدم ارادة ضده بل هى

عينها فيكون العسر غير مراد فقوله وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ مؤكد له والمراد انه تع اجب اليكم

اذا كنتم مسافرين او مرضى الافطار والقضا في عدة ايام اخر فاللازم عليكم اتباع ذلك وعدم

تجاوزنا الامر واستدل بعضهم بالاية على عدم جواز السفر في شهر رمضان لانه تع حكم على من كان

حاضرا في الشهر بوجوب الصيام ومن كان مسافرا او مريضا بوجوب القضاء وهو يقتضى عدم

اوجب عليكم ظ

جواز

جواز السفر للحاضر واليه ذهب ابو الصلاح فحرم السفر اختيارا ويؤيده رواية ابو بصير قال سالت

اباعبدالله عليه السلم عن الخروج اذا دخل شهر رمضان قال لا الا فيما اخبرك به خروج الى مكة

او غزو في سبيل الله او مال تخاف هلاكه او اخ تخاف هلاكه وانه ليس باخ من الاب

والام والجواب ان الظ من الاية ان من حضر جميع الشهر وجب عليه صيامه اجمع ومن

حضر في بعضه يجب عليه صيام ذلك البعض وبالجملة الواجب صيام الزمان الذى

حضر فيه من الشهر والظ ان من سافر في الاثناء لم يشهد الجميع فلا يتناوله الامر بالصوم

لان قوله فمن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر ظاهر في ان المسافر مطلقا يجب

عليه القضاء والافطار سواء شهد الشهر او لم يشهده ولان المنع من السفر في شهر رمضان

عسر على المكلف وقد نفى تع ارادته بالمكلف ويوضح ذلك من الاخبار ما رواه ابن بابويه

في الصحيح عن العلا عن محمد بن مسلم عن ابى جعفر ع قال سئل عن الرجل يعرض له السفر في

شهر رمضان وهو مقيم وقد مضى منه ايام فقال لا باس بان يسافر ويفطر ولا يصوم و

الاخبار في ذلك كثيرة ورواية ابى بصير ضعيفة لا تقاوم ما ذكرناه من الاخبار مع ان ظ

الرواية ايضا رجحان الخروج في الامور المذكورة وهو خلاف ما يذهب اليه ابو الصلاح

فانه يجوز السفر في كل امر ضروري والاولى حمل النهى فيها على الكراهة جمعا بينها وبين غيرها

ما دل على الجواز فان الفضل في المقام كما دل عليه صحيحة الحلبى عن ابى عبدالله ع قال سالته

عن الرجل يدخل شهر رمضان وهو مقيم لا يريد براحا ثم يبدو له بعد ما يدخل رمضان

ان يسافر فسكت فسالته غير مرة فقال يقيم افضل الا ان يكون له حاجة لا بد منها او يتخوف على ماله

ونحوها والمشهور بين الاصحاب ان الكراهة تزول بمضى ثلاث وعشرين يوما منه وقد دل

عليه رواية علي بن اسباط عن رجل عن ابي عبد الله ع قال اذا دخل شهر رمضان فلله فيه شرط قال
فمن شهد منكم الشهر فليصمه فليس للرجل اذا دخل شهر رمضان ان يخرج الا في حج او عمرة او مال
يخاف تلفه او اخ يخاف هلاكه وليس له ان يخرج في اتلاف مال اخيه فاذا مضت ليلة ثلاث
وعشرين فليخرج حيث شاء وقد يظهر من بعضهم بقاء الكراهة ايضا وان كان نقل ما قبله وهو غير بعيد
ولتكملوا العدة يحتمل عطفه على اليسر والتقدير يريد الله بكم اليسر فيما اسقط عنكم من فرض
الصوم على المسافر والمريض واوجب الافطار ويريد اكمال العدة ما افطرتم فيه من ايام السفر و
المرض وتوجيهه ما تقدم من زيادة اللام بعد الارادة ويحتمل ان يكون معطوفا على علة مقدرة
مثل ليسهل عليكم او لتعلموا ما تعملون ويحتمل ان يكون علة لفعل محذوف دل عليه ما سبق
اي وشرع جملة ما ذكر من امر الشاهد بالصوم وامر المسافر والمريض بالافطار والقضا
ومراعاة عدة ما افطر فيه لتكميل عدة الشهر لانه مع الحضور وعدم العذر يسهل عليه اكمال
عدده وقوله ولتكبروا الله على ما هديكم ولعلكم تشكرون علل لما بعده على
طريق اللف فان قوله ولتكبروا علة الامر بالقضا وبيان كيفيته ولعلكم تشكرون علة
ايجاب القضا والتيسير والمراد بالتكبير تعظيم الله بالحمد والثنا عليه ولذلك عدي بعلى
وقيل ان المراد به تكبير ليلة الفطر عقيب اربع صلوات المغرب والعشا الاخرة والغداة
وصلوة العيد وقد تظافرت اخبارنا بذلك روى سعيد النقاش قال قال ابو عبد الله
عليه السلم اما ان في الفطر تكبيرا ولكنه مسنون قلت واين هو قال في ليلة الفطر في المغرب
والعشا الاخرة وفي صلوة الفجر وفي صلوة العيد ثم يقطع وهو قول الله عز وجل ولتكملوا
العدة يعني الصيام ولتكبروا الله على ما هديكم ونحوها واصحابنا على ذلك وهو اصح الاقوال

عند

عند العامة فان اخر التكبير عندهم ان يحرم الامام بصلوة العيد لان الكلام مباح الى تلك الغاية
والتكبير الى ما يقع به الاشتغال وقيل ان المراد به التكبير يوم الفطر فقط وهو عند مالك واحمد
من العامة محتجين عليه بانه ص كان يخرج يوم الفطر والاضحى رافعا صوته بالتهليل والتكبير
حتى ياتي المصلى وفي دلالتها على نفي التكبير فيما عداه نظر واستدل بعضهم بظاهر قوله تعالى ولتكملوا
العدة على ان شهر رمضان لا ينقص ابدا قال لانه تعالى بين ان عدة شهر رمضان محصورة يجب
صيامها على الكمال ولا يدخلها نقصان ولا اختلال ويؤيده ما رواه الشيخ عن يعقوب بن
شعيب قال قلت لابي عبد الله ع ان الناس يقولون ان رسول الله صلى الله عليه واله صام
تسعة وعشرين يوما اكثر مما صام ثلثين يوما فقال كذبوا ما صام رسول الله ص الا تاما وذلك
قوله تعالى ولتكملوا العدة فشهر رمضان ثلثون يوما وشهر شوال تسعة وعشرون يوما وساق
الحديث الى ان قال ثم الشهور على مثل ذلك شهر تام وشهر ناقص وشعبان لا يتم ابدا ونحو ذلك
من الاخبار المروية عن حذيفة بن منصور عن الصادق ع ان شهر رمضان ما نقص ولا
ينقص ابدا من ثلثين يوما او ثلثين ليلة والجواب عن الاية انها غير ظاهرة فيما ذكره لجواز
ارادة عدة ما افطر فيها المسافر والمريض على ما عرفت ولو سلم فالمراد اكملوا العدة التي وجب عليكم
صيامها وقد يجوز ان يكون هذه العدة تارة ثلثين وتارة تسعة وعشرين والاخبار غير صحيحة
الصحيحة مع معارضتها بما هو اقوى سندا منها مما دل على ان الاعتبار بالرؤية وانه قد يكون تسعة
وعشرين يوما ونقلها يوجب التطويل وهذا القول نقله السيد المرتضى رض عن شذاذ من
اصحابنا ونقله الشهيد في س عن ابن ابي عقيل والصدوق والشيخ في رده في كتابي الاخبار على وجه
لا مزيد عليه فليرجع اليه من اراد الوقوف عليه ثم انه تعالى لما ذكر الصوم عقبه بذكر الدعاء

ومكانه من الداعي واجابته اياه فقال وَاِذَا سَاَلَكَ عِبَادِي عَنّي روي ان اعرابيا سال
النبي صلى الله عليه واله فقال اقريب ربنا فنناجيه ام بعيد فنناديه فنزلت وعن قتادة ان
الصحابة قالوا يا نبي الله كيف ندعو ربنا فنزلت والاضافة للتشريف والمراد السؤال عن كيفية
احواله من جهة القرب والبعد فَاِنّي قَرِيبٌ اي فقل اني قريب وهو تمثيل لكمال علمه بافعال العباد
واقوالهم واطلاعه على احوالهم بحال من قرب مكانه منهم اُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ اِذَا دَعَانِ
تقرير للقرب ووعد للداعي بالاجابة ولعل ذكر اذا في اذا دعان للتصريح في الدعاء او للترغيب
في تكراره وتعريفا للداعي للاشارة الى داع خاص وهو الذي يدعو متيقنا للاجابة ويطلب
ما فيه المصلحة من الدنيا والاخرة لا ما يكون محرما كان يدعو باثم او قطيعة رحم او لا يكون
فيه مصلحة فان الله تع يعلم المصلحة ويستجيب الدعاء مع اقتضاء المصلحة ذلك لا بد وانما
يقع التعجيل والتاخير في الاستجابة لذلك وعلى تقدير عدم الاستجابة في الدنيا فانه تع يعوض
في الدنيا ويثيب في الاخرة فلا ينبغي ترك الدعاء مع عدم الاجابة لان العالم بالمصلحة هو الله سبحانه
فاندفع ما يقال ان كثيرا من الدعاء يقع ولم تحصل الاجابة فلا يصح اطلاقها مع حصول الدعاء
ولو قيل ان ما يقتضيه المصلحة لا بد ان يفعله الله تع فما معنى الدعاء لقلنا ان الدعاء عبادة
مخصوصة في نفسها تعبدنا الله سبحانه بها عبادة ولما في ذلك من اظهار الخشوع والافتقار الى الله
سبحانه ولانه لا يمتنع ان يكون ما ساله العبد انما صار مصلحة بعد الدعاء فيحصل بالدعاء هذه الفائدة
وفي الاخبار ما يدل على ذلك ايض وفيها دلالة واضحة على انه تع ليس له مكان والا لم يكن قريبا
من كل من يناجيه ضرورة ان من كان قريبا من المشرقي كان بعيدا من المغربي ومن كان
قريبا من حملة العرش كان بعيدا من غيرهم فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي فيما دعوتهم اليه من الايمان والطاعة كما اجبتهم

اذا دعوني لمهماتهم وَلْيُؤْمِنُوا بِي امر بالثبات والمداومة عليه وفي ت وروي عن ابي عبد الله ع
انه قال وليؤمنوا بي اي ليتحققوا اني قادر على اعطائهم ما سالوه لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ يصيبون
الحق ويهتدون اليه ولعل ذكر هذه الاية بعد التكليف بعبادات شاقة هي الصوم وتكميل
العدة على الوجه المتقدم للدلالة على انه تع خبير باحوالهم سميع لاقوالهم مجيب لدعائهم مجازيهم
على اعمالهم فيهون عليهم ذلك التكليف ويكونون حريصين على ما امروا به غير متوانين فيه ثم بين الله
تعالى بعض احكام الصوم فقال اُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ اِلَى نِسَائِكُمْ روى علي بن ابراهيم
بن هاشم عن ابيه رفعه الى ابي عبد الله ع قال كان الاكل محرما في شهر رمضان بالليل بعد النوم
وكان النكاح حراما بالليل والنهار في شهر رمضان وكان رجل من اصحاب رسول الله ص يقال
له مطعم بن جبير شيخا ضعيفا وكان صائما فابطات عليه اهله بالطعام فنام قبل ان يفطر فلما
انتبه قال لاهله قد حرم علي الاكل في هذه الليلة فلما اصبح حضر حفر الخندق فاغمي عليه فراه رسول الله
صلى الله عليه واله فرق له وكان قوم من الشباب ينكحون بالليل سرا في شهر رمضان فنزلت
وذكر في ك في سبب نزولها انه كان في اول فرض الصوم اذا امسى الرجل حل له الاكل والشرب
والجماع الى ان يصلي العشاء الاخرة او يرقد فاذا صلاها او رقد ولم يفطر حرم عليه الطعام و
الشراب والنساء الى القابلة ثم ان عمر واقع اهله بعد صلوة العشاء الاخرة فلما اغتسل لام نفسه
فاتى النبي ص واعتذر اليه من نفسه الخائنة واخبره بما فعل فقال صلى الله عليه واله ما كنت جديرا
بذلك يا عمر فقام رجال فاعترفوا بما كانوا صنعوا بعد العشاء فنزلت ولا يخفى عليك ان الاقدام
على المحرم من مثله بشهادة صاحبه كاف في اتصافه بالفسق مع اعتراضهما عند قوله تع واذ ابتلى
ابراهيم الاية بان الفاسق لا يصلح للامامة على ما مر وليلة الصيام الليلة التي يصبح فيها صائما والرفث

كناية عن الجماع لانه لا يخلو من رفث وهو الافصاح بما يجب ان يكنى عنه وعدي بالى لتضمينه معنى الافضاء
ولعل التعبير بالرفث الدال على معنى القبح دون غيره من الالفاظ كما وقع في غيرها من الآيات للاشارة
الى تقبيح ما ارتكبوه قبل الاباحة كما سماه اختيانا لذلك هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ
استيناف يبين سبب الاحلال وهو قلة الصبر عنهن وصعوبة اجتنابهن لما بينكم وبينهن من كثرة
المخالطة وشدة الملابسة والكلام على التمثيل شبه حال الرجل والمرأة بسبب اعتناقهما واشتمال
كل منهما على صاحبه في عناقه بحال اللباس المشتمل على صاحبه عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ
أَنْفُسَكُمْ تظلمونها بتعريضها للعقاب وتنقيص حظها من الثواب بسبب كثرة الميل والشهوة
وقلة التدبر في العواقب والاختيان ابلغ من الخيانة كالاكتساب من الكسب ولهذا قال في
قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت دلالة على مزيد عناية الله تعالى بالعباد حيث اثبت لهم
الاجر بمجرد الكسب ولم يثبت العقاب الا بالاكتساب الذي هو ابلغ منه ويمكن ان يكون الوجه في
ذلك ان النفس انما تعمل المعاصي بالميل والشهوة والسعي فهي اعمل واجد في المعصية بخلاف الطاعة
فَتَابَ عَلَيْكُمْ قبل توبتكم عما صدر منكم ان تبتم عما فعلتم وَعَفَا عَنْكُمْ ومحى عنكم ذنوب ما فعلتم
من المحرم وفيه دلالة على قبول التوبة سمعا لانه تعالى اخبر بذلك فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ يعني لما
جوزنا لكم ذلك ورفعنا عنكم التحريم فافعلوا ما نهيناكم عنه من المباشرة وهي كناية عن الجماع
واصلها الزاق البشرة بالبشرة وفيه دلالة على جواز نسخ السنة بالقرآن كما هو قول اكثر الاصوليين
ومنع البعض ضعيف لا وجه له والامر فيه للاباحة وان كان مقتضى الامر الوجوب وان كان
بعد الحظر على ما اشرنا اليه سابقا وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ واطلبوا ما قسم الله لكم واثبته في
اللوح المحفوظ من الولد بتلك المباشرة اي لا تباشروا لقضاء الشهوة وحدها ولاعطاء النفس

حقها فان ذلك امر يشارككم فيه غيركم من الحيوانات العجم بل ينبغي ان يكون غرضكم بذلك ابتغاء ما وضع
الله له النكاح وهو التناسل وحصول ولد يعبد الله ويسبحه فان ذلك هو الغرض الاصلي من خلق
الشهوة وشرع النكاح ويحتمل ان يكون المراد واطلبوا في جميع اموركم من ارزاقكم وازواجكم واولادكم
ما كتب الله لكم اي اقصدوا الذي قدره وقضيه لكم لا غيره فانكم تتعبون في تحصيله ولا يحصل و
قيل المراد النهي عن العزل في الحرائر وربما قيل وجوه اخر بعيدة وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ
لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ شبه اول ما يبدو من الفجر المعترض في
الافق وما يمتد معه من غبش الليل بخيطين ابيض واسود واكتفى ببيان الخيط الابيض بقوله
من الفجر عن بيان الخيط الاسود لدلالته على كونه من الليل وبذلك خرجا عن الاستعارة الى
التمثيل ويجوز ان تكون من للتبعيض فان ما يبدو بعض الفجر وقوله وما روي انها نزلت ولم
ينزل من الفجر فعمد رجال الى خيطين ابيض واسود ياكلون ويشربون حتى يتبينا لهم فنزلت غير
ثابت عندنا وان صح كان قبل دخول الشهر اذ تاخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع قطعا او
اكتفى باشتهاره في ذلك فانه من مستعملات العرب اطلاق الخيط الابيض على اول ما يبدو
من الفجر المعترض في الافق قال الشاعر فلما اضاءت لنا سدفة ولاح من الصبح خيط انارا
فاقتصر على الاستعارة او لانه صرح بالبيان لما التبس على بعضهم وقد استدل بظاهر الآية من جوز
الاصباح جنبا للصائم قالوا الدلالة فيها على ذلك من وجهين احدهما اطلاق احلال الرفث
ليلة الصيام المقتضي لجواز المباشرة في جميع اجزاء الليل الثاني قوله حتى يتبين لظهور ان تجويز
المباشرة الى الفجر يقتضي جواز الغسل بعده ويؤيده من الاخبار ما رواه الشيخ في الصحيح عن حبيب
الخثعمي عن ابي عبد الله ع قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يصلي صلوة الليل في شهر

رمضان ثم يجنب ثم يؤخر الغسل متعمدا حتى يطلع الفجر وما رواه في الصحيح عن عيص بن القسم قال
سالت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اجنب في شهر رمضان في اول الليل فاخر الغسل حتى يطلع
الفجر قال يتم صومه ولا قضاء عليه ونحوهما من الاخبار والى هذا القول يذهب ابن بابويه
من اصحابنا وجمهور العامة والجواب عن الاول ان اطلاق الاية مقيد بما قبل الفجر قدر الاغتسال
بحيث يدخل الفجر وهو متطهر لورود الاخبار المعتبرة الاسناد بقضاء مثل ذلك اليوم الذي
اصبح فيه جنبا كصحيحة ابن ابي يعفور عن الصادق ع قال قلت الرجل يجنب في شهر رمضان
ثم يستيقظ حتى يصبح قال يتم صومه ويقضي يوما اخر وان لم يستيقظ حتى يصبح اتم يومه
جاز له وحسنة الحلبي عن الصادق عليه السلام في رجل احتلم اول الليل واصاب من اهله ثم
نام متعمدا في شهر رمضان حتى اصبح قال يتم صومه ذلك ثم يقضيه اذا افطر شهر رمضان
ويستغفر ربه ونحوها من الاخبار الدالة على ذلك ولا ينافيه ورود اخبار اخر دلت على
جواز التاخير بعد الفجر كما عرفت لانها محمولة على التقية لكون ذلك مذهب العامة والعمل
بما بعد من مذهبهم والجمع تعارض الاخبار ولا يرد ان النقل ورد في العمل بالحديث الموافق
لظاهر القرآن دون ما خالفه لان ذلك مع تساوي الاخبار لا مع ترجح احدها والمرجح هنا
حاصل من وجوه كثرة الاخبار الصحيحة وذهاب الاكثر اليه حتى ادعى جماعة من علمائنا
عليه اجماع الفرقة المحقة وكلام ابن بابويه غير صريح في تجويز ذلك وانما نقله في المقنع رواية
على انا لا نتم ان تقييد الاطلاق ونحوه بالاخبار مما يخالف لفظ القرآن فان التقييد والتخصيص
شايع ذائع في كل مطلق وعام ويحتمل ان تكون الاخبار الواردة بالاصباح محمولة على الضرورة
والعذر كخوف البرد او عدم الماء وانتظاره حتى يسخن او غير ذلك من الوجوه المسوغة للتاخير

وبمثل

وبمثل ذلك يجيب عن الدليل الثاني ونزيد عليه ان الظاهر من القيد رجوعه الى الاخير كما هو مذهب
المنصور في تعقيب الجمل بالقيد فيتعلق بالشرب ولا ينافيه ثبوت الحكم في الاكل ايضا لان ذلك
لدليل خارج فانهما شيء واحد تعلق بهما القيد ويؤيد ذلك هنا انفصال حكم الجملة الاولى
عن الاخيرة ببطلان الابتغاء في بعض الوجوه فتامل ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ بيان لاخر وقته
واستدل به على جواز نية الصوم بالنهار نظرا الى ان ثم للتراخي والاتمام المامور به على التراخي
اما بالنية او ترك المفطر اذ لا ثالث لها لكن ترك المفطر يجب من الفجر على الفور بالاجماع
فتعين النية وفيه نظر لظهور ان المراد باتمام الصوم الاستمرار عليه وهو انما يكون بعد
فعله فهو متراخ عنه فسقطت الدلالة وقد يحتج على ذلك بظاهر الغاية لاقتضائها ان
ابتداء الصوم من الفجر وذات الصوم ليس هو الامساك فقط بل هو مع النية فيكون
الامر بايقاع النية ثابتا بعد الفجر وفيه نظر فان مقتضى وجوب الصوم من الفجر كون اول
زمانه الواجب الفجر وظاهر ان ذلك انما يتحقق بامساك جزء من الليل واخره من باب
المقدمة والنية انما تكون معتبرة لو وقعت قبل الفعل لا بعده ولا في اثنائه لعدم الاعتداد
بالجزء منه الخالي عن النية وهو يستلزم بطلان المجموع لان الصوم عبادة واحدة وقد يق
ذلك في الفعل غير المستغرق للزمان اما فيه فيجوز ان يكون النية بعد تحققه لا قبله لتعذره
وممن صرح بذلك الشهيد ره في ستة في بيان اعمال الحج كالوقوف بعرفة فان جعلها مقارنة
لما بعد الزوال فيكون هنا كذلك نعم ايقاعها في الليل احوط للاتفاق على اجزائه وقال السيد
المرتضى ره ان وقت النية من طلوع الفجر الى قبل الزوال وظاهره جواز تاخيرها عن الفجر
اختيارا للذاكر العامد واحتج له العلامة في المختلف بما رواه عبد الرحمن بن الحجاج قال سالت

ابا الحسن موسى عليه السلام عن الرجل يصبح ولم يطعم ولم يشرب ولم ينو صوما وكان عليه يوم من شهر رمضان
الداله ان يصوم ذلك اليوم وقد ذهب عامة النهار فقال نعم له ان يصومه ويعتد به
من شهر رمضان ونحوها صحيحة هشام ولا دلالة فيها لظهور سياقها في القضاء ونحن نجوز
تجديد النية فيه الى الزوال اختيارا ولا كذلك الاداء ولا يرد ان دليلكم يقتضي عدم جواز
التجديد للناسي في اثناء النهار وهو قول مرغوب عنه لان عندنا ما يدل على الاجزاء على
ذلك التقدير وهو ما اشتهر عنهم وذاع وملأ الاسماع ان ليلة الشك اصبح الناس فجاء
جاء اعرابي الى النبي صلى الله عليه وآله فشهد برؤية الهلال فامر النبي صلى الله عليه وآله مناديا
ينادي من لم ياكل فليصم ومن اكل فليمسك ونحو هذا من اخبارنا كثير واذا جاز الصوم
مع الجهل بالهلال جاز مع النسيان لاشتراكهما في العذر وظاهر كون الصوم الى الليل
يقتضي تحريم الوصال اي ادخال جزء من الليل في الصوم وهو كذلك وعليه انعقد الاجماع
وقد يفسر الوصال بوجه آخر ويتفرع على وجوب الاستمرار الى الليل انه لو نوى المفطر في جزء
من النهار بطل صوم ذلك اليوم وان عاد في ثاني الحال الى النية لخلو بعض النهار عن الاستمرار
على الصوم اذ الصوم هو الامساك مع النية وهو يوجب بطلان الجميع فان الصوم لا
يتبعض في الصحة والفساد ويظهر من الشيخ الصحة مع نية المنافي وهو احد قولي السيد
واختاره العلامة في المنتهى واستدل عليه بانه صام بشرطه وهو النية فانعقد صحيحا
ومع انعقاده صحيحا لا وجه للبطلان بنية المنافي فانا لا نسلم ان دوام النية شرط في
الصحة ولان نواقض الصوم محصورة وليست هذه النية منها ولانه مباين للصلوة
وهي انما تبطل بفعل ما ينافيها وفيه نظر والتحقيق ان نية المفطر منها ما لا يكون منافيا

ظ المفطر

النية

للنية السابقة الواقعة قبل الفعل وذلك كنية الاكل والشرب والجماع فان قصدها ليس بمناف
فعلها في تحقق الافطار والمنافي لنية الصوم انما هو فعلها لا قصدها فان الصوم قد سبق انعقاده
صحيحا فلا يفسده الا ما يقتضي الافطار شرعا وليس هو الا فعل المفطر لا قصده ومنها ما يكون
منافيا لها بنفسها كنية الرياء فان قصده في بعض النهار يوجب انتفاء قصد القربة فيلزم
البطلان وهو يستلزم بطلان المجموع لان الصوم لا يتبعض والفرق بين الامرين ان القربة
تتحقق بمجرد قصدها ولذا اعتبرت في النية فلو قصد ضدها لزم تحققه ايضا وبالجملة لا يحتاج
في تحققه الى زيادة على القصد فكما ان اشتمال النية عليه في الابتداء مبطل كذلك حصوله
في الاثناء لعدم الفرق اما ما يكون تحققه زائدا على قصده كالمفطرات لانه تحققها في الخارج
غير محض القصد فبمجرد قصده لا يلزم تحققه بل لا بد في تحققه من الايجاد خارجا فلا يكون قصده
فقط مضادا لنية المفطر على هذا الوجه لا ينافي استمرار الصوم بعد انعقاده صحيحا كما عرفت
اما النية على الوجه السابق فقد عرفت انها للاستمرار ظاهرة ولعل كلام من حكم بعدم الافطار
منزل على قصد الاكل ونحوه اذ هو الظاهر من نية المفطر لا قصد الرياء كما اشرنا اليه والمراد بالليل
او دخوله المتحقق بغروب الشمس وقد اختلفت الاخبار فيما يحصل به ذلك فقيل انه يحصل
باستتار القرص عن الافق وعليه اخبار معتبرة الاسناد وعمل عليها بعض الاصحاب وقيل انما يحصل
بذهاب الحمرة المشرقية وعليه اخبار لا تخلو من ضعف الا ان الاكثر من الاصحاب عليها فلعل
ذلك جابر لضعفها مع انها كالمقيدة لاطلاق الاخبار الاولة والاحتياط فيها ولا تباشروهن
وَاَنتُم عَاكِفُونَ فِي المَسَاجِدِ معتكفون فيها والاعتكاف في الشريعة هو اللبث في المسجد على
وجه خاص بقصد القربة ومقتضى النهي تحريم المباشرة حال الاعتكاف ليلا ونهارا اذ الليل

داخل فيه على ما علم بيانه من الاخبار اما ان المباشرة مفسدة له كما حكم به فى وفيه نظر لان النهى
فانه انما يوجب الفساد فى العبادة لو تعلق بها بنفسها او جزئها او شرطها الشرعى المأمور به
وهو غير معلوم هنا اذ هو انما تعلق بالمباشرة وهو خارج عنها اللهم الا ان يقال لما كان
جميع الزمان وقتا للاعتكاف المحرم فيه المباشرة فانها بجميعها فى جزئه يوجب تعلق النهى بالنسبة
اليه فيفسد وهو يستلزم فساد الجميع وقد دلت الاخبار الواردة عن الائمة الاطهار عليهم السلام
على الفساد بالمباشرة وانعقد عليه اجماع الفرقة المحقة ايضا ثم ان اطلاق المباشرة ينصرف
الى الجماع وهو المتبادر منه فيكون هو المراد منها هنا وعلى هذا جماعة من اصحابنا واخذ
بعضهم بظاهرها فحكم بتحريم الملامسة والتقبيل بشهوة والنظر بشهوة ونحوها بل حكم بعضهم
بفساد الاعتكاف معها مستندا بظاهر الاية وفى استفادة ذلك من الاية بعد والاظهر قصر
الحكم على الجماع مطلقا انزل او لم ينزل جامع فى القبل او الدبر نعم لو انزل باحد الامور
المذكورة فسد اعتكافه لتعمده افساد الصوم المقتضى فساده واستدل فى ك وصاحب
بها على ان الاعتكاف لا يكون الا فى المسجد وفى دلالة الاية على ذلك نظر فان مضمونها
تحريم المباشرة حين الاعتكاف فى المساجد ولا دلالة لذلك على الشرطية وظاهر الاية بنوع
من التكلف بعيد فاذا هى كالمجملة فى ذلك وبيانها يعلم من الاخبار الواردة عن الائمة
الاطهار عليهم السلم الدالة على الشرطية والظاهر ان العلماء متفقون على الاشتراط فى
حق الرجل اما المرأة فاكثرهم على اشتراطه فى اعتكافها ايضا وخالف فيه بعض العامة فجوز
لها الاعتكاف فى مسجد بيتها وهو الموضع الذى جعلته لصلاتها من بيتها وهو ضعيف
لا اعتبار به وعلى الشرطية فمقتضى الاية جواز الاعتكاف فى كل مسجد كما يقتضيه عموم المساجد

اولانه

او لانه يختص به مسجد دون مسجد وبه اخذ جماعة من اصحابنا وجماعة من العامة ايضا فانهم
اخرجوا زيادة على كونه مسجدا ان يكون مسجدا جامعا ويراد به المسجد الاعظم حتى لو كان
فى البلد مسجدان كذلك جاز الاعتكاف فيهما واليه ذهب جماعة من اصحابنا وجماعة من
العامة ايضا واعتبر اخرون كونه فى مسجد جمع فيه نبى او وصى نبى فقصروا الجواز على احد
المساجد الخمسة المسجد الحرام ومسجد الرسول ومسجد الكوفة ومسجد المداين ومسجد البصرة
وعلى هذا جماعة من اصحابنا واقتصر اخرون على مسجد المداين مع الثلاثة الاول واخرون
على مسجد البصرة دونه واستند لكل طائفة فيما ذهب اليه من التخصيص الى دليل او شبهة
والذى يظهر من الاخبار ان القول بجوازه فى المسجد الجامع لا يخ من قوة ويدل عليه ما
رواه ابن بابويه فى الصحيح عن البزنطى عن داود بن سرحان عن ابى عبد الله عليه السلام
قال لا ارى الاعتكاف الا فى المسجد الحرام ومسجد الرسول صلى الله عليه واله وفى مسجد
جامع ومثله فى الكافى عن امير المؤمنين عليه السلم ورواه الحلبى فى الحسن عن ابى عبد الله
عليه السلم قال لا يصح الاعتكاف الا فى المسجد الحرام او مسجد الرسول ص ومسجد الكوفة او
مسجد جماعة وتصوم ما دمت معتكفا ونحوها من الاخبار واستند القاصرون للحكم
على المساجد الاربعة الى صحيحة عمر بن يزيد قال قلت لابى عبد الله عليه السلم ما تقول فى الاعتكاف
ببغداد فى بعض مساجدها قال لا تعتكف الا فى مسجد جماعة صلى فيه امام عدل جماعة ولا باس
بان يعتكف فى مسجد الكوفة والبصرة ومسجد المدينة ومسجد مكة ونحوها من الاخبار قالوا
ولا ينافى هذا اطلاق الاخبار بالجواز فى المسجد الجامع لما عرفت ان المطلق يحمل على المقيد
اذا ورد او فيه نظر فان ما ذكروه غير دال على الحصر فى الاربعة المذكورة حتى يحتاج الى

ان نحمل الاخبار المطلقة عليه اذ الامام العدل فيها غير معلوم كون المراد به الامام المعصوم
بل الظاهر منه ما كان يصلح لامامة الصلوة ولو قيل ان العدالة المطلقة عصمة لقلنا
لا نم ذلك لاطلاق العدل على امام الجماعة وكونه للنقل خلاف الاصل ويؤيد ما قلناه
قلنا التخصيص في الاية فانه مطلوب لكونه خلاف الاصل فالتعليل ينادي على وجوبات الاخبار
على وتيرة واحدة من غير تناف مع انا لو سلمنا كون المراد بالامام المعصوم لامكن حمل
ذلك على الافضلية وبه يحصل الجمع بين الاخبار ايض فتامل واعلم ان اصحابنا اجمعوا على اشتراط
الاعتكاف بالصوم وعدم صحته بدونه وقد تظافرت به اخبارنا عن الائمة عليهم السلم
ووافقنا على ذلك ابو حنيفة وجماعة من العامة وجوّز الشافعي ان يعتكف بغير صوم
محتجا عليه بما رواه ابن عمر عن عمر انه قال يا رسول الله اني نذرت في الجاهلية ان اعتكف
ليلة في المسجد الحرام فقال النبي ص اوف بنذرك ولو كان الصوم شرطا لم يصح اعتكاف في
الليل ولانه عبادة يصح في الليل فلم يشترط له الصوم كالصلوة وفيه نظر فان الليلة قد
تطلق مع ارادة النهار معها كما يقال اقمنا في الموضع ليلتين او ثلاثا والمراد الليل والنهار
فلم لا يجوز ان يكون ذلك مرادا هنا ومع هذا الاحتمال لا يتم المعارضة به وعن الثاني
بالفرق بينه وبين الصلوة فانها بمجردها عبادة بخ الاعتكاف فانه بمجرده لا يكون عبادة
فاشترط فيه الصوم ولعل ظاهر الاية يشعر بالاشتراط اذ المخاطب بالنهي عن المباشرة
حال الاعتكاف هم الصائمون فاستفيد منها جوازه للصائم وكان مشروعيته لغيره
متوقفة على الدليل اذ هي عبادة يتوقف التعبد بها على الورود من الشارع تلك حدود
الله اي الاحكام التي ذكرت صريحا او ضمنا على ما عرفت فلا تقربوها نهى ان يقرب الحد

الحاجز

الحاجز بين الحق والباطل لئلا يداني الباطل فضلا ان يتخطا عنه وفيه تطرق مبالغة ليست
في قوله فلا تعتدوها وفي الحديث عنه ص قال وان لكل ملك حمى وان حمى الله محارمه فمن
رتع حول الحمى اوشك ان يقع فيه فالرتع حول الحمى وقربان حيزه واحد ويجوز ان يراد
بحدود الله محارمه ومناهيه على الخصوص كقوله ولا تباشروهن وهي حدود الله لا
تقرب وعلى هذا فالنهي على الحقيقة لا للمبالغة كذلك مثل ذلك التبيين يبين الله
اياته للناس لعلهم يتقون مخالفة الاوامر والنواهي فالخف وفي هذا دلالة على
ان الله سبحانه اراد التقوى من جميع الناس وهو جيد **كتاب الزكاة وفيه ابحاث**

الاول في وجوبها ومحلها وفيه ايات الاولى ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل
المشرق والمغرب البر اسم للخير وكل فعل مرضي والخطاب اما لاهل الكتاب فانهم اكثروا
الخوض في امر القبلة حين حولت وادعى كل طائفة ان البر هو التوجه الى قبلته فرد الله تعالى
عليهم ذلك وقال ليس البر ما انتم عليه فانه منسوخ ولكن البر ما بينه واتبعه المؤمنون
واما عام لهم وللمؤمنين اي ليس البر مقصورا على امر القبلة او ليس البر العظيم الذي يحسن
ان تذهلوا بشانه عن غيره امرها ولكن البر من امن بالله اي البر الذي يجب الاهتمام
بشانه بر من امن على حذف المضاف ويجوز ان يراد من البر البار ومنه البر ويكون الحمل
على المبالغة كقولها فانما هي اقبال وادبار والايمان بالله بمعنى التصديق به وبجميع صفاته
من العلم والارادة والكراهة والقدرة والسمع والبصر فالخ ويدخل فيه جميع ما لا يتم
معرفته الا به كمعرفة حدوث العالم واثبات المحدث له وصفاته الواجبة والجائزة وما يستحيل
عليه ومعرفة عدله وحكمته على ما هو مفصل في الكلام واليوم الاخر يعني القيمة ويدخل فيه

التصديق بالبعث والحساب والثواب والعقاب وتطاير الكتب والجنة والنار وجميع الامور
الواقعة وَالْمَلَائِكَةِ اي صدّق بانهم عباد الله المكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون
وَالْكِتَابِ يراد به الجنس اي صدّق بالكتب المنزلة من عند الله على انبيائه ويجوز ان يراد
به القرآن وَالنَّبِيِّينَ اي الانبياء كلهم بانهم معصومون مطهرون في ما ادوه الى الخلق
صادقون وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ عطف على امن اي واعطى المال على حبه تعالى خالصا لوجهه
لا يريد به جزاء ولا شكورا ويجوز ان يرجع الضمير الى المال ويؤيده قوله عم لما سئل اي الصدقة
افضل ان تؤتيه وانت صحيح شحيح تأمل العيش وتخشى الفقر وان يرجع الى الايتاء المدلول
عليه بالفعل والجار والمجرور في موضع الحال ذَوِي الْقُرْبَى قرابة المعطي ويؤيده ما ورد
من الحث على دفع الصدقة اليهم وصلتهم بها قال عم لما سئل عن افضل الصدقة جهد المقل
على ذي الرحم الكاشح وقولهم صلوات الله عليهم لا صدقة وذو رحم محتاج ويجوز ان يراد
بها قرابة الرسول صلى الله عليه وآله لقوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى
وهو المروي عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلم ورجح بعضهم الاول لكون المراد بيان
مصارف الزكوة في الظاهر ومقيد اطلاقهم بالمحتاج منهم كما فعله ق وصاحب ف وغيرهما
من المفسرين وكذا يقيد بغير واجب النفقة منهم وَالْيَتَامَى جمع يتيم وهو من لا اب له
فهو معطوف على القربى وح فيعطى المال من يكفلهم ويكون وليهم اذ لا يصح دفع المال
الى من لا يعقل ويحتمل عطفه على ذوي القربى فيعطى المال لهم انفسهم كذا في ت لكن على
الثاني ينبغي تقييده بدفع ما هو من لوازمهم كالاكل واللبس ونحوه لا المال نفسه
هنا في الحقوق الواجبة ولو حملنا الكلام على ما يعم الصدقة المندوبة امكن القول بجواز

ونفقة

ونفقة الى اليتيم سيما المميز وَالْمَسَاكِينَ جمع مسكين وهو من اسكنته الخلة والحاجة واصله دائم
السكون كالمسكر الدائم السكر والمراد به شرعا من لا يملك قوت السنة له ولعياله فعلا او قوة
وَابْنَ السَّبِيلِ المسافر والمنقطع به لحاجته في السفر سمي به لملازمته السبيل يعني الطريق كما
يسمى اللص القاطع للطريق ابن الطريق وقيل المراد به الضيف لان السبيل يرعف به اي
تقدمه وَالسَّائِلِينَ المستطعمين الطالبين للصدقة فهو اخص من المسكين اذ ليس
كل مسكين يسأل وفي الحديث للسائل حق وان جاء على ظهر فرس وَفِي الرِّقَابِ اي في
تخليصها بمعاونة المكاتبين حتى يفكوا رقابهم وقيل في ابتياع الرقاب واعتاقها بان
تشترى العبيد والاماء وتعتق مطلقا وقيل في فك الاسارى والاية محتملة للجميع فالاولى
حملها على ذلك وَأَقَامَ الصَّلَاةَ المفروضة اداها لوقتها وحدودها المعينة وَآتَى الزَّكَاةَ
يحتمل ان يكون المراد منه ومن سابقه الزكوة المفروضة الا ان في السابق بيّن مصارفها
وهنا امر بادائها والحث عليها ويحتمل ان يراد بالسابق غير الزكوة الواجبة من الحقوق
كما قيل انها محمولة على حقوق في مال الانسان غير الزكوة مما له سبب موجوب كالانفاق
على من تجب نفقته وعلى من يجب عليه سد رمقه اذا خاف عليه التلف وعلى ما يلزمه من
النذور والكفارات او تطوع ويدخل فيها ما يخرجه الانسان على وجه التطوع والقربة الى الله
لان ذلك كله من البر ونقله في ت عن الشعبي وغيره قالوا ولا يجوز حمله على الزكوة المفروضة
لانه عطف عليه الزكوة وانما خص هؤلاء لان الغالب ان لا يوجد الاضطرار الا فيهم وَالْمُوفُونَ
بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا عطف على من آمن ولا يبعد ان يراد بالعهد ما يعم النذر والعهد
واليمين التي بينهم وبين الله تعالى والعقود التي بينهم وبين الناس اذ كلها يلزم الوفاء به

وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ الفقر والشدة وَالضَّرَّاءِ الوجع والعلة وانتصابه على المدح

وانما لم يعطفه على سابقه لكون الصبر افضل من ساير الاعمال فاخرج منصوبا على الاختصاص

والمدح اظهارا لفضله في الشدايد ولا يرد ان مجيئه بالواو في المنصوب على المدح غير

مناسب نظرا الى انه في الاصل صفة وتوسط الواو فيها غير معلوم لان العطف بالواو

في الصفات كثير في كلامهم على ان النصب على المدح مع وجود الواو قد وقع في كلام

العرب قال الشاعر الى الملك القرم وابن الهمام ٥ وليث الكتيبة في المزدحم ٤ و

ذا الراي حين تغم الامور ٤ بذات الصليل وذات اللجم ٤ فنصب ذا الراي على المدح

وامثاله في كلامهم كثير ويحتمل ان يكون الصابرين مجرورا بتقدير وبالصابرين عطفا

على من آمن كما ان الموفون عطف عليه ايضا الا ان المضاف حذف منه الموفون واعرب المضاف اليه

باعرابه وفي الثاني انه على حاله كما قالوه في قوله تعالى والله يريد الآخرة يعني ثواب الاخرة

على ارادة عوض الآخرة وَحِينَ الْبَأْسِ وقت مجاهدة العدو أُولَئِكَ اشارة الى الموصوفين

بما تقدم الَّذِينَ صَدَقُوا في الدين واتباع الحق وطلب البر وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ عن

الكفر وساير الرذايل والمتقون بفعل هذه الخصال نار جهنم وما ذكرنا يظهر ان تلك

الآية لا دلالة فيها صريحة على وجوب الزكوة نعم فيها حث وتحريض على فعل الامور المذكورة

ووجوبها يعلم من موضع آخر ولعل ذكرنا لها هنا وان كانت الاحكام التي فيها تعلم من

موضع آخر منا بعد من تقدمها منا في الذكر واشتمالها على الخصال الحسان حتى قال انها

جامعة للكمالات الانسانية باسرها دالة عليها صريحا او ضمنا فانها لكثرتها وتشعبها منحصرة

في ثلاثة اشياء صحة الاعتقاد وحسن المعاشرة وتهذيب الاخلاق وقد اشير الى الاول

بقوله

بقوله من آمن الى قوله والنبيين والى الثاني بقوله وآتى المال الى وفي الرقاب والى الثالث بقوله

واقام الصلوة الى آخرها ولذلك وصف المستجمع لها بالصدق نظرا الى ايمانه واعتقاده وبالتقوى

باعتبار معاشرته للخلق ومعاملته مع الحق جل جلاله وتهذيبا نفسه وقد اشار اليه بقوله صلى الله عليه وآله

صلى الله عليه وآله من عمل بهذه الآية فقد استكمل الايمان لكن لا يخفى ان العمل بها انما يتيسر

لاصحاب النفوس القدسية ومن يحذو حذوهم وقد استدل اصحابنا بهذه الآية على ان

المعني بها امير المؤمنين عليه السلم لانه لا خلاف بين الامة انه كان جامعا لهذه الخصال

فهو مراد بها قطعا ولا قطع على كون غيره جامعا لها ولهذا قال الزجاج والفراء انها مخصوصة

بالانبياء والمعصومين لان هذه الاشياء لا يؤديها بكليتها على الحق الواجب فيها الا الانبياء

او الائمة عليهم السلم وقد يستدل بها على عدم اعتبار الاعمال الصالحة في اصل الايمان بل

في كماله كما هو الحق عند الاكثر اللهم اجعلنا ممن اتصل بك وانقطع عما سواك وجعل افعاله

مقصورة على ابتغاء وجهك وقصد رضاك ولقنا حجتك يوم نلقاك واحشرنا مع الانبياء

والائمة المعصومين الذين جعلتهم حججا على الخلق اجمعين **الثانية** وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ

اي من جهالتهم واستخفافهم باحكام الله وهي كلمة تستعمل في العذاب والهلاك كالويح و

الويس الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ التي اوجبها الله عباده لبخلهم وعدم اشفاقهم

على الخلق وذلك من اعظم الرذايل الموجبة لعذابهم وقيل معناه لا يطهرون انفسهم من

الشرك بقول لا اله الا الله فانها زكوة الانفس وهو بعيد والظاهر الاول وَهُمْ بِالْآخِرَةِ

هُمْ كَافِرُونَ حال عنهم مشعرة بان امتناعهم عن الزكوة لاستغراقهم في طلب الدنيا وانكارهم

للآخرة وفيها دلالة واضحة على وجوب الزكوة على الكفار لانه ذمهم منها ان للوصف بعدم ايتاء

طص
علي

الزكوة دخلا في ثبوتها الويل لهم ويلزم من وجوبها عليهم كونهم مخاطبين بالفروع لعدم القول
بالفرق ولكن انعقد الاجماع على انها لا تصح منهم الا بعد الاسلام ودل عليه ايضا قوله تعالى وما منعهم
ان تقبل منهم نفقاتهم الا انهم كفروا بالله ورسوله وقول بعض الاصحاب بصحة عتق الكافر
ووقفه لا تصح من بعد لعدم النية المعتبرة المشتملة على القربة وكذا انعقد الاجماع على سقوطها عنهم
بعد الاسلام ودل عليه قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وما روى
عنه صلى الله عليه وسلم الاسلام يجب ما قبله وفايدة ايجابها عليه حال الكفر انه لو مات كذلك كان معاقبا
على تركها بخصوصها كما يعاقب على ترك الايمان اما الاستدلال بالاية على ان مستحل ترك
الزكوة كافر ففيه خفاء وان كان ذلك معلوما من خارج عنها وقد يكون في الاية اشعار ما
به فتامل الثالثة الذين يكنزون الذهب والفضة الكنز هو المال المذخور تحت الارض
ولعل المراد هنا حفظهما وعدم اخراج الزكوة الواجبة فيهما كما دل عليه قوله ولا ينفقونها
في سبيل الله لانهم لو اخرجوا زكوتهما وكنزوا ما بقي لم يكونوا ملومين بلا خلاف والمعنى
بالاية اما كثير من الاحبار والرهبان المحكي عنهم سابقا فيكون مبالغة في وصفهم بالحرص
على المال والضن بها واما المسلمون ويكون ذكرهم مع المرتشين من اهل الكتاب للتغليظ
والاولى ان يحمل على العموم في الفريقين كما قال الشيخ ره في ت لعموم اللفظ فيعمل به وضمير ينفقونها
اما ان يعود الى الكنوز والاموال المدلول عليها واما ان يعود الى الفضة وحدها واكتفى
بها عن الاخرى للايجاز وظهور تساوي حكمهما او لو يتم في الذهب فبشرهم بعذاب
اليم اصل البشرى ما ظهر في بشرة الوجه من فرح او غم الا انه كثر استعماله في الفرح واريد
بها التهكم بحالهم وما يلحقهم من العذاب يوم يحمى عليها في نار جهنم متعلق بما تقدم كانه

بيان

بيان للعذاب الاليم اللاحق بهم اي يوم توقد النار ذات حمي شديد عليها واصله يحمى بالنار
فجعل الاحماء للنار مبالغة ثم غير الكلام بحذف النار واسناد الفعل الى الجار والمجرور تنبيها
على المقصود فانتقل الفعل من صيغة التانيث الى صيغة التذكير والضمير اما للكنوز او الفضة
كما عرفت فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم تخصيص المواضع الثلاثة مع ان
الكي شامل لجميع ابدانهم اما لان جمعهم وامساكهم كان لطلب الوجاهة بالغنا والتنعم بالمطاعم
الشهية والملابس البهية اي لهذه الثلاثة واما لان صاحب المال اذا راى الفقير قبض
وجهه وثنى ما بين عينيه وطوى عنه كشحه وولاه ظهره فالاعراض يحصل بها واما لان المراد
بالجباه هنا الاعضاء المقاديم التي يتحقق بها المواجهة وبالجنوب اليمين والشمال وبالظهور
الاعضاء المتاخرة فيكون كناية عن جميع البدن واما لانها اشرف الاعضاء الرئيسة التي هي
الدماغ والقلب والكبد هذا ما كنزتم اي يقال لهم حال الكي او بعده هذا جزاء ما ادخرتموه
لانفسكم لمنفعتها فلم تؤدوا حق منها وكان في الواقع عين مضرتها وسبب تعذيبها فذوقوا
ما كنتم تكنزون اي وباله او فذوقوا العذاب بسبب كنزكم ومنعكم حق الله وحذف
للظهور وظاهر الاية تحريم الكنز وترتب الوعيد عليه وهو محمول على الكنز بدون انفاق الواجب
واخراجه كما اشرنا اليه وقوله من ترك صفرا او بيضا كوي بها ونحوه محمول على ما اذا لم
يؤد الحق الواجب فلا حاجة الى ما ذكره بعضهم من ان الاية دلت على تحريم الكنز وعدم
الانفاق لكن نسخ ذلك باية الزكوة لان النسخ خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بموجب قوي
ولا منافاة هنا بين تحريم الكنز ووجوب الزكوة بل الظاهر ان التحريم لترك الواجب ومن ثم
لم يتعرض اكثر المفسرين لكونها منسوخة وعلى هذا فيكون فيها اشارة الى وجوب الزكوة في

التقدير ويكون بيان القدر الواجب المخرج وقدر النصاب وما يتعلق بذلك معلوما من دليل
خارج عنها كالاخبار والاجماع **الرابعة** وفي اموالهم حق معلوم يحتمل ان يراد به الزكوة
المفروضة فانها معلومة بتعيين الشارع وتبيينه من كل جنس قدرا معينا وان يراد به الصدقات
المندوبة التي اوجبوها على انفسهم تقربا الى الله تع واشفاقا على الناس للسائل وهو المستجدي
الذي يطلب والمحروم وهو المتعفف الذي يظن بذلك غنيا فيحرم من الاعطاء والاية
مسوقة لمدحهم على ذلك فان اريد الزكوة كان في ثبوت المدح لهم بذلك خفاء فان كل مسلم
كذلك بل كل كافر وان قلنا انه مخاطب بالفروع الا انه اذا اسلم سقط ويمكن ان يكون المدح
باعتبار الكسب والاخراج وعلى الثاني يكون فيها ترغيب وحث لصاحب المال على ان يجعل
في ماله شيئا للمذكورين ولو بالوصية وغيرها خصوصا اذا كان دائما مستمرا ويؤيده ما رواه
الكليني عن القسم بن عبد الرحمن قال سمعت ابا جعفر عليه السلم يقول ان رجلا جاء الى علي بن
الحسين فقال له اخبرني عن قول الله عز وجل وفي اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم ما هذا
الحق المعلوم فقال له علي بن الحسين عليه السلم الحق المعلوم الذي تخرجه من مالك ليس من
الزكوة ولا من الصدقة المفروضتين قلت فما هو قال الشيء الذي يخرجه الرجل من ماله
ان شاء اكثر وان شاء اقل على قدر ما يملك فقال له الرجل فما يصنع به قال يصل به رحمه
ويقوي به ضعيفا ويحمل به كلا او يصل به اخا له في الله او لنائبة تنوبه الحديث ونحوها
رواية ابي بصير قال كنت عند ابي عليه السلم ومعنا بعض اصحاب الاموال فذكروا الزكوة
عبد الله صح
فقال ابو عبد الله ع ان الزكوة ليس يحمد بها صاحبها وانما هو شيء ظاهر حقن بها دمه وان
عليكم في اموالكم غير الزكوة اما تسمع قول الله في كتابه والذين في اموالهم حق معلوم للسائل

والمحروم

يعلمه ظ

والمحروم قلت فما الحق المعلوم قال هو والله الشيء يعلمه الرجل في ماله يعطيه في اليوم او في
الجمعة او في الشهر قل او كثر غير انه يدوم عليه وعلى هذا فاستدلال بعضهم بها على وجوب زكوة
التجارة بعيد لعدم الدلالة **البحث الثاني في قبض الزكاة واعطائها المستحق وفيه ايات**

الاولى

خذ من اموالهم صدقة الضمير يرجع الى الذين تابوا واقلعوا على ما دلت عليه الاية التي قبلها
النازلة في حقهم وهم المتخلفون عن رسول الله صلى الله عليه واله في غزاة تبوك قيل هم
ثلاثة وقيل عشرة ربط سبعة منهم انفسهم الى سواري المسجد لما بلغهم ما نزل في المتخلفين
فايقنوا بالهلاك فقدم رسول الله صلى الله عليه واله فدخل المسجد فصلى ركعتين فسال
عنهم فذكر له انهم اقسموا ان لا يحلوا انفسهم حتى يحلهم رسول الله صلى الله عليه واله فقال
انا اقسم ان لا احلهم حتى اومر فيهم فنزلت الاية المتقدمة على هذه فاطلقهم وعذرهم فقالوا
يا رسول الله هذه اموالنا التي خلفتنا عنك فتصدق بها وطهرنا فقال ما امرت ان اخذ
من اموالكم شيئا فنزلت الاية فاخذ النبي صلى الله عليه واله بعضا من اموالهم وترك الباقي
وقد اختلف في الصدقة المامور باخذها فقيل ليس المراد بها الصدقة المفروضة بل هي على
سبيل الكفارة للذنوب التي اصابوها بسبب تخلفهم عن الرسول صلى الله عليه واله وقيل
اراد بها الزكوة المفروضة ونقله في ت عن اكثر المفسرين ثم قال وهو الظاهر لان حمله على الخصوص
بغير دليل لا وجه له فيكون امرا بان ياخذ من المالكين للنصاب من الاموال المختلفة الزكوة
من كل مال بخصوصه مع اجتماع الشرائط المعتبرة فيه على ما دلت عليه الاخبار وانعقد عليه الاجماع
واستدل بعض اصحابنا بظاهر الامر على وجوب دفع الزكوة الى النبي والامام صلوات الله عليهما
والاية خالية عن الدلالة على ذلك فان اقصى ما دلت عليه وجوب الاخذ وهو حق مع الدفع

اما بدونه فلا ولو قيل ان وجوب الاخذ يستلزم وجوب الطلب في الجملة لقلنا نحن لا ننازع في
وجوب الدفع مع الطلب اما وجوب الحمل اليه ابتداء فلا ينزع لعدم الدلالة عليه والامر
في ذلك سهل لان الامام عليه السلم ابصر بالحكم لكن الكلام فيما ذهب اليه بعضهم من قيام
الفقيه الجامع للشرايط الا فيه مقامه في ذلك حيث اوجب الدفع اليه بظاهر الامر وهو بعيد و
الاستحباب اقوى لاصالة عدم الوجوب ولانه امتثال الامر في قوله تعالى واتوا الزكوة ونحوه
والروايات المستفيضة الدالة على جواز تولي المالك لذلك بنفسه او وكيله ووجه الاستحباب
انه ابصر بمواقعها واعرف بمواضعها ولما في ذلك من ازالة التهمة عن المالك بمنع الحق
وتفصيل بعض المستحقين بمجرد الميل هذا وقد يستدل بها على وجوب الاخذ من ساير
اموال المسلمين الا ما اخرجه الدليل على ما يعلم تفصيله في محله تطهرهم عن الذنوب
اللاحقة لهم او عن حب المال المؤدي بهم الى مثله وارتفاعه على انه صفة الصدقة او على
الاستيناف ومن قراه تطهرهم جزما جعله جواب الامر وتزكيهم بها وتنمي بها حسناتهم وترفعهم
الى منازل المخلصين وهو على الخطاب للنبي صلى الله عليه وآله ويجوز في الاول الخطاب
ايضا وصل عليهم اي ادع لهم ان صلوتك سكن لهم ان دعواتك مما تسكن اليه نفوسهم
وتطمئن بها قلوبهم او رحمة لهم والجمع لتعدد المدعو لهم ومن قراه على الوحدة اراد به الجنس
الواقع على القليل والكثير وقد اختلف في الدعاء لهم هل هو على الوجوب او على الاستحباب
الاكثر على الاول نظرا الى ظاهر الامر وهل الحكم جار في الفقيه ايضا اذا حملت الزكوة اليه قيل نعم
لكونه نائبا عن الامام وقيل لا نظرا الى ظاهر الامر فانه مخصوص به بل قيل انه لا يجب عليه ع
مطلقا نظرا الى انها وردت في جماعة مخصوصين على ما تقدم وفيه نظر لان اكثر الاحكام متعلقة

الغير

الى الغير مع كون الخطاب خاصا به ومن ثم احتاج الاختصاص به وعدم مشاركة الغير له فيه الى
دليل يقتضيه والا فالحكم على العموم وورودها في جماعة معينة لا يوجب قصر الحكم عليهم فان العبرة
بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وقد روي عنه صلى الله عليه وآله انه قال اللهم صل على
آل ابي اوفى لما اتاه بصدقته ومقتضى الاية جواز الصلوة على احاد المسلمين وقد دل
على ذلك غيرها من الايات الكثيرة فمنع ق وصاحب ف الصلوة على غير النبي صلى الله عليه
وآله لكونها شعارا له لا وجه له مع ان الله والرسول كانا عالمين بذلك وقد ندبا اليه
فهذا المنع في الحقيقة رد على الله والرسول في التجويز على انها انما صارت شعارا لمنعهم
ذلك في غير النبي ع والا فهي ليست شعارا له وحده ومن ثم يذكر الآل معه في الصلوة وايضا
كونها شعارا له لا ينافي جوازها لغيره وقد سلف جانب من الكلام وقد يستدل بقوله من
اموالهم على ان الزكوة تجب في العين كما ذهب اليه اصحابنا لا في الذمة كما هو قول بعض العامة
لدلالة من التبعيضية على ما قلناه ويتفرع على الخلاف ما لو باع النصاب بعد وجوب الزكوة
فيه فانه ينفذ في قدر نصيبه قولا واحدا وهل يبطل في نصيب الفقراء ام يبقى موقوفا فان
قلنا بوجوبها في الذمة صحت ولم يبطل وان قلنا بوجوبها في العين لم يصح وعلى الوجوب
في العين يحتمل كونه بطريق الشركة او بطريق تعلق ارش الجناية برقبة الجاني او تعلق الدين
بالرهن والحق ان الاية غير ظاهرة في وجوبها في العين انما ذلك لو دلت على اخذ الصدقة
عن كل نصاب منه بخصوصه وليس فليس ويؤيده الاجماع على جواز ادائها من مال اخر
واخراج القيمة فيها سواء كان ما وجبت فيه ذهبا او فضة او احدى الغلات ثم اختلفوا
في الحيوانات فالشيخ ره والاكثر على جواز اخراج القيمة فيه ومنع الشيخ المفيد وجماعة من اخراج

الغنم في الحيوان وهو بعيد فان المقصود من الزكوة نفع الفقراء وذلك منساو بالنسبة الى العين
والقيمة وهذا مرجح للتعلق في الذمة كما قاله بعض علمائنا وتمام الحقيقة في الفروع والله سميع
عليم يسمع دعاءك لهم ويعلم ما يكون منهم في الصدقات قيل انهم لما سألوا النبي ص ان
ياخذ من مالهم ما يكون كفارة لذنوبهم فامتنع النبي ص من ذلك حتى يؤذن له فيه ثم اذن
له كما سبق بين تعالى انه ليس الى النبي قبول توبتكم وان ذلك الى الله تعالى فقال الم يعلموا
ان الله هو يقبل التوبة عن عباده استفهام يراد به التنبيه على ما يجب ان يعلمه المخاطب
فانه اذا رجع الى نفسه وفكر فيما نبه عليه علم وجوبه وانما وجب ان يعلم ان الله يقبل التوبة
لانه اذا علم ذلك كان سببا داعيا له الى فعل التوبة والتمسك بها والمسارعة اليها وما
هذه صورته يجب العلم به ليحصل به الفوز بالثواب والخلاص من العقاب ويأخذ
الصدقات اي يتقبلها ويضمن الجزاء عليها قال الجبائي جعل الله اخذ النبي والمؤمنين
الصدقات اخذا من الله تعالى على وجه التشبيه والمجاز من حيث كان بامره وقد ورد عنه
ان الصدقة تقع في يد الله قبل ان تصل الى يد السائل والمراد بذلك انها تنزل هذه المنزلة
ترغيبا للعباد في فعلها وذلك يرجع الى تضمن الجزاء عليها وان الله هو التواب الرحيم
عطف على مدخول العلم ولذلك فتح ان لانها مفعول وقد مر تفسير مثله الثانية يا ايها
الذين آمنوا قدمه وجه تخصيصهم بالخطاب انفقوا من طيبات ما كسبتم اي من حلاله
او جيده وخياره فان الصدقة بالمحبوب افضل الصدقات لقوله تعالى لن تنالوا البر
حتى تنفقوا مما تحبون ومن فيه تبعيضية لان الامر بالانفاق للبعض واحتمل بعضهم كونها
ابتدائية وما مصدرية بتأويل المفعول اي مكسوباتكم ومما اخرجنا لكم من الارض

معطوف على سابقه بحذف المضاف اي ومن طيبات ما اخرجنا من الحبوب والثمار والمعادن
والكنوز ونحوها ثم انه تعالى اكد الامر بانفاق الطيب بقوله ولا تيمموا الخبيث منه ولا
تقصدوا الردي او الحرام من المال تنفقون حال مقدرة عن فاعل تيمموا اي لا تقصدوا
الخبيث من المال الحال لكونكم مقدرين الانفاق منه ويجوز ان يتعلق منه بما والضمير يرجع الى
الخبيث فيكون حالا عنه ولستم باخذيه اي وحالكم انكم لا تاخذونه في حقوقكم لردائته
الا ان تغمضوا فيه الا وقت اغماضكم فيه وتسامحكم في اخذه او الا لاغماضكم فالاغماض مجاز
عن المسامحة من اغمض بصره اذا غمضه وكانه اذا كانت العين مغمضة يوخذ الردي
المعيب فكذلك اذا تسامح كانه لا يرى رداءته وفي تان هذا يقوي كون المراد بالخبيث
الردي لان الاغماض لا يكون الا في الشيء الردي دون ما هو حرام ويؤيده ايضا ما قيل
انها نزلت في قوم كانوا يتصدقون بحشف التمر وشراره فنهوا عنه وقريب منه ما روي عن ابي
بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان رسول الله ص اذا امر بالنخل ان يزكى يجيء قوم
بالوان من التمر وهو من اردى التمر يؤدونه من زكوتهم تمرا يقال له الجعرور والمعافارة قليلة
اللحى عظيمة النوى الى ان قال وفي ذلك نزل ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون الا وفي رواية
اخرى عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع في قوله تعالى انفقوا من طيبات ما كسبتم كان القوم
قد كسبوا مكاسب سوء في الجاهلية فلما اسلموا ارادوا ان يخرجوها من اموالهم ليتصدقوا بها
فابى الله عز وجل الا ان يخرجوا من اطيب ما كسبوا وهو يعطي كون المراد بالخبيث الحرام
وقد اختلف في المراد بالانفاق هنا فقيل هو الامر بالنفقة في الزكوة الواجبة وقيل هو في
الصدقة المتطوع بها لان المفروض من الصدقة له مقدار من القيمة ان قصر كان دينا عليه

عليه الى ان يؤديه بتمامه واذا كان ماله المذكى كله رديا فجاز له ان يعطى منه فلا اثم الا فى الانفاق
الطيب على الاطلاق وقيل ان المراد به الانفاق فى سبيل الخير واعمال البر على العموم فيدخل
فيه النفقة الواجبة والمتطوع بها ورواية ابى بصير تؤيد الاول والمشهور بين الاصحاب ان
المراد بها الاشارة الى وجوب اخراج الخمس من الامور المذكورة ويراد بالمخرج من الارض ما
يعم المعادن والكنوز ونحوها مما يجب فيها الخمس فكذا فى المعطوف عليه كارباح التجارات
والصناعات والزراعات ويكون ذلك على الاجمال وبيانه مفصلا معلوم من دليل
خارجى يدل عليه والحق ان هذه الايات مجملة فى المراد والمستفاد منها وجوب الانفاق
من الجيد والحلال دون الردى والحرام فينبغى التمسك بها فى ذلك وجعل بيانه موكولا
الى الدليل الخارجى **الثالثة** فَآتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ يحتمل ان يراد بذى القربى قرابة
الرسول صلى الله عليه واله وهو الظاهر من اخبارنا روى الكلينى عن على بن ابى اسباط كذا
قال لما ورد ابو الحسن موسى ع على المهدى وساق الحديث الى ان قال ان الله تع لما فتح
على نبيه صلى الله عليه واله فدك وما والاها انزل الله عليه فآت ذا القربى حقه فلم يدر
رسول الله صلى الله عليه واله من هم فراجع فى ذلك جبرئيل ع وراجع جبرئيل ربه فاوحى
الله اليه ان ادفع فدك الى فاطمة عليها السلم فدفعها اليها فقبلت ذلك الحديث وهو مروى
عن ابى جعفر وابى عبد الله عليهما السلم ويحتمل ان يكون خطابا له ولغيره والمراد بالقربى
قرابة الرجل فيكون امرا بصلة الرحم بالمال والنفس او ان المراد نفقة الاقارب الواجبة
على الرجل ويكون مقتضى الاية العموم الا ان الاجماع خصصها بالابوين والاولاد ونظيره
ما ذكرناه ان استدلال الحنفية بها على وجوب نفقة المحارم غير تام وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ

السَّبِيلِ لعل المراد بحقهما ما وظف لهما من الزكوة او ما هو اعم من الواجب والمستحب ذَٰلِكَ
خَيْرٌ اى اعطاء الحقوق مستحقيها خير لِلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ ذاته او جهته بمعنى انهم يقصدون
بمعروفهم اياه خالصا او جهته التقرب الى الله تع لا جهة اخرى وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ الفائزون
بثواب الله يوم القيمة وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رِبًا زيادة محرمة فى المعاملة لِيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ
ليزيد فى اموالهم فَلَا يَرْبُو عِنْدَ اللَّهِ بل هو محض الاثم وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ
وَجْهَ اللَّهِ تبتغون به وجهه خالصا فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ ذووا الاضعاف من الثواب
لا من المقدار اذ ليس المراد من اعطى رغيفا فان الله يعطيه عشرة وانما المراد ان الرغيف
الواحد اذا اقتضى ان يكون ثوابه قصرا فى الجنة فان الله يعطيه عشرة قصور وعلى هذا فيكون
المراد الربا المحرم ونظيره قوله تع يمحق الله الربوا ويربى الصدقات ويحتمل ان يراد بالربى
فى الاية الزيادة الغير المحرمة وهو ان يعطى الرجل العطية او يهدى الهدية ليعوض اكثر
مما وهب فيتبين تع ان ذلك لا يوجب الثواب عند الله وان كان مباحا فليس له اجر ولا
عليه وزر وروى الكلينى فى الحسن عن ابرهيم بن عمر اليمانى عن ابى عبد الله عليه السلم قال
الربا رباءان ربا يوكل وربا لا يوكل فاما الذى يوكل فهو الذى نهى الله عنه واوعد عليه
بالنار **الرابعة** إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ قد اختلف فى الفرق بينهما فقيل
الفقير المتعفف الذى لا يسال والمسكين الذى يسال وهو الوارد فى رواية ابى بصير عن الصادق ع
ان المسكين اسوا حالا لانه قال الفقير الذى لا يسال الناس والمسكين اجهد منه وقيل ان الفقير
هو ذو الزمانة من اهل الحاجة والمسكين من كان صحيحا محتاجا وقيل هما بمعنى واحد لانه
ذكر بالصفتين للتاكيد ولا فائدة مهمة فى تحقيق البحث هنا بل اللازم ان يعلم ان المراد

بهما من لا يملك مؤنة السنة له ولعياله الواجبي النفقة ولو بالصنعة والكسب **والعاملين عليها**
الساعين في تحصيلها وجمعها **والمؤلفة قلوبهم** قوم من الكفار اشراف كان النبي ص يتألفهم
على الاسلام ويستعين بهم على قتال غيرهم ويعطيهم سهما من الزكوة وهل هو ثابت في جميع
الاحوال او في وقت دون وقت قيل بالثاني وانه كان خاصا على عهد رسول الله صلى الله عليه
وآله وتدل رواية جابر عن ابي جعفر عليه السلم انه ثابت في كل عصر الا ان من شرطه ان يكون هناك
امام عدل يتالفهم على ذلك وفي مؤلفة الاسلام قولان للاصحاب فاثبتهم جماعة ونفاهم آخرون
وهم اربع فرق قوم لهم نظراء من المشركين اذا اعطى المسلمون رغب نظراؤهم في الاسلام وقوم
نياتهم ضعيفة في الدين يرجى باعطائهم قوة نيتهم وقوم باطراف بلاد الاسلام اذا اعطوا
منعوا الكفار من الدخول او رغبوهم في الاسلام وقوم جاوروا قوما يجب عليهم الزكوة
اذا اعطوا منها جبوها منهم واغنوا عن عامل والحق في ان دخول هؤلاء في قسم المؤلفة نظر
اذ يمكن رد ما عدا الاخير الى سبيل الله والاخير الى العاملة وكيف كان فلا ثمرة مهمة في تحقيقه
وفي الرقاب وللصرف في الرقاب بان يعاون المكاتب بشيء منها على اداء نجومه وكذا العبيد
اذا كانوا تحت الشدة والضر فانهم يشترون ابتداء ويعتقون وقال الشافعي انهم المكاتبون
خاصة ولم يعتبر ابناء العامة كون العبيد تحت الضر والشدة بل اطلقوا جواز شرائهم من مال
الزكوة واعتاقهم وهو قول بعض علمائنا نظرا الى الظاهر من اطلاق الرقاب والاكثر على
اشتراط الضر والشدة لان المملوك مع عدم ذلك غير محتاج الى العتق حاجة الفقراء والمساكين
الى الزكوة ولا يرد المكاتب انه يجوز الدفع اليه وان لم يكن في ضرورة لان الحاجة ماسة
من جهته وجهة مولاه فلا حاجة الى اشتراطه ويؤيده ما رواه عمرو بن ابي نصر في الصحيح عن

ابي عبد الله ع قال سألته عن الرجل يجتمع عنده من الزكوة الخمسمائة والستمائة يشتري منها نسمة
يعتقها فقال اذن يظلم قوما آخرين حقوقهم ثم مكث مليا ثم قال الا ان يكون عبدا مسلما
في ضرورة فيشتريه ويعتقه هذا كله مع وجود المستحق اما مع عدمه فلا كلام في جواز ذلك وقد
نقل عليه المحقق في المعتبر والعلامة في المنتهى الاجماع ويدل عليه ما رواه الشيخ ره عن عبيد بن
زرارة قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل اخرج زكوة ماله الف درهم فلم يجد لها موضعا
يدفع ذلك اليه فنظر الى مملوك يباع فاشتراه بتلك الالف درهم التي اخرجها من زكوته فاعتقه
هل يجوز ذلك قال نعم لا باس بذلك الحديث ولو دفع من سهم الرقاب الى من وجبت
عليه كفارة ليشتري بها رقبة ويعتقها في كفارته المرتبة او المخيرة مع العجز جاز عند بعض علمائنا
لاطلاق الاية **ولما** رواه علي بن ابرهيم في تفسيره عن العالم ع قال وفي الرقاب قوم لزمهم
كفارات في قتل الخطاء وفي الظهار وفي الايمان وفي قتل الصيد في الحرم فليس عندهم ما
يكفرون به وهم مؤمنون فجعل الله تع لهم سهما في الصدقات فيكفر عنهم ولا يخفى ان مقتضاها
جواز اخراج الكفارة من الزكوة وان لم يكن عتقا لاطلاقها في الكفارة الا انها غير واضحة
الصحة اذ الظاهر ان علي بن ابرهيم ارسلها عنه ع ومن ثم قال الشيخ ره الاحوط عندي ان يعطي
ثمن الرقبة لفقره من سهم الفقراء فيشتري هو ويعتق عن نفسه وجوز المحقق في المعتبر اعطاءه
هذا من سهم الغارمين ايضا لان القصد بذلك ابراء ذمة المكفر مما في عهدته **والغارمين**
وهم الذين ركبتهم الديون في غير معصية ولا اسراف فتقضى عنهم ديونهم ولو كان دينه في
معصية لم يصرف اليه من سهم الغارمين عند علمائنا اجمع لما في القضاء عنه من الاغراء بالمعصية
وهو قبيح **ويؤيده** من الاخبار ما روي عن الصادق عليه السلم قال يقضى ما عليه من سهم الغارمين

اذا كان انفقه في طاعة الله عز وجل وان كان انفقه في معصية الله فلا شيء له على الامام ولو تاب

عن المعصية فظ بعض علمائنا جواز الدفع اليه من سهم الغارمين واستبعده الشهيد في

نظرا الى ان الدين اذا كان في معصية لم تتناوله الاية لعدم صدق الغارم فيها عليه مع ما

فيه من الاغراء المذكور وفيه الاية لا تتناوله من حيث انه في معصية بل من حيث انه مديون

لان الحال ثابت والاغراء ممنوع هذا اذا دفع اليه من سهم الغارمين اما لو دفع اليه

من سهم الفقراء فلا ريب في جوازه مع التوبة ان شرطنا العدالة والا لم يتوقف جواز الدفع

على ذلك لصدق الفقر وعدم معارضة الفسق للدفع ولو جهل حال دينه فيما انفقه من طاعة

او معصية فالمروي عن الرضا ع سلام الله انه لا يعطى وظ الشيخ ره في يه واحتج له في المخ بذلك

وبان الشرط الانفاق في الطاعة ومع الجهل به ينتفي المشروط وفيه نظر لضعف الرواية و

الاصل في تصرفات المسلم الصحة وعدم العصيان ولان تتبع مصارف الاموال عسر

فلا يكون دفع الزكوة موقوفا على اعتباره ولان الطاعة والمعصية من الامور الخفية فيكفي

فيهما الظ ومن هنا ذهب ابن ادريس وجماعة الى جواز اعطائه من هذا السهم وهو

غير بعيد و في سبيل الله و للصرف فيه ولا خلاف في دخول الجهاد فيه وخصه الشيخ

في يه وط والاكثر على ان المراد به القرب كلها كمعونة الحاج وقضاء الدين عن الحي

والميت وعمارة المساجد وبناء القناطر والمصانع ونحوها لان سبيل الله الطريق اليه

والمراد هنا ما يكون طريقا الى رضوانه وثوابه لاستحالة التحيز عليه فاذن يدخل

فيه كل ما يكون وصلة الى الثواب من افعال الخير ويؤيده ما رواه علي بن ابراهيم عن ابيه

في تفسيره عن العالم ع قال وفي سبيل الله قوم يخرجون الى الجهاد وليس عندهم ما ينفقون

وقوم

وقوم مؤمنون ليس لهم ما يحجون به او في جميع سبيل الخير فعلى الامام ان يعطيهم من مال الصدقات

حتى يقوموا على الحج والجهاد واحتج الشيخ ره بان اطلاق السبيل ينصرف الى الجهاد فيحمل عليه قضية

لدلالة الحقيقة والجواب انا نمنع انصراف اللفظ من حيث انه فرد من السبيل مسلم ومن حيث انه هو

المراد ممنوع كيف وسبيل الله الطريق اليه على ما عرفت وحيث ان الجهاد داخل فيه اما بالخصوص

او بالعموم انه هو المراد وفي ضمن سبيل الله فعمومه يقتضي دخول الغزاة وان كانوا من جند

الديوان ولهم سهم في الفيء ومنع الشافعي من اعطائهم والشيخ ره في ط تردد بين المنع والاعطاء

والوجه الاعطاء عملا بعموم اللفظ كما هو قول اكثر الاصحاب وابن السبيل وهو المنقطع به في

غير بلده وان كان غنيا في بلده سمي به لملازمته السبيل بمعنى الطريق كما سمي اللص القاطع

للطريق بابن الطريق ويدخل فيه الضيف وهذا التفسير مما اختاره الشيخ ره واكثر اصحابنا

وتابعهم فيه مالك وابو حنيفة وقال الشافعي ابن السبيل الجنان والمنشئ للسفر ايضا وهو قول

ابن جنيد من اصحابنا والاظهر الاول لان المتبادر من ابن السبيل من كان ملازما له وكونه

فيه وظ ان ذلك لا يتحقق في المنشئ للسفر ويؤيد ما ذكره علي بن ابراهيم في تفسيره عن العالم ع

قال ابن السبيل ابن الطريق الذين يكونون في الاسفار في طاعة الله فيقطع عليهم ويذهب

مالهم فعلى الامام ان يردهم الى وطنهم من مال الصدقات احتج الخصم بانه يسمى ابن السبيل

لانه يريد الطريق ولانه يريد انشاء سفر في غير معصية فجاز ان يعطى من سهم ابن السبيل كما

لو نوى اقامة مدة ينقطع بها سفره ثم اراد الخروج فانه يدفع اليه من الصدقة اجماعا مع كونه

منشئا للسفر والجواب عن الاول ان التسمية فيه مجاز باعتبار ما يؤول اليه واللفظ عند الاطلاق

وعدم القراين انما ينصرف الى الحقيقة وعن الثاني بان انقطاع السفر فيما ذكرتموه من الصور

حكم شرعي لا عرفي ولا لغوي اذ لا يسمى الخارج من بيته بلده بعد مقام خمسة عشر يوما او عشرة ايام
على اختلاف المذهبين انه منشئ للسفر لغة ولا عرفا وح فيكون مثله داخلا في الاية لكونه
ملازما للسفر لا لكونه منشيا له والغرض من هذا الكلام ان المنشي للسفر لا يعطى من سهم
ابن السبيل نعم يعطى من سهم الفقراء ان كان فقيرا فريضة من الله نصب على المصدر
اي فرض الله ذلك فريضة وهو دال على الوجوب وقرئ بالرفع على تلك فريضة والله
عليم حكيم يضع الاشياء مواضعها والظاهر من الايتين المذكورتين حصر فيها لهم لا تخرج منهم
الى غيرهم وهو الصق بما قبلها اعني قوله تع ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا
منها رضوا الاية اخبر تع عن طعن المنافقين ولمزهم بانهم اذا لم يعطوا من الصدقات
سخطوا واذا اعطوا منها رضوا فاقتضى الحال الرد عليهم ببيان من يجب صرف الصدقات
اليه قطعا لاطماعهم ودفعا لما زعموا ان المعطين مختارون في الاعطاء والمنع فكانه
تعالى قال الصدقات لهؤلاء المذكورين لا لغيرهم كما تقول الخلافة لقريش وعلى هذا
فلا يجب بسطها على الاصناف بل يجوز تخصيص الصنف الواحد بها وعلى هذا علماؤنا
اجمع وهو قول اكثر العامة وذهب الشافعي واتباعه الى وجوب البسط الى الاصناف السبعة
نظرا الى اللام الدال على الملك بمعنى انها ملك لهؤلاء المذكورين ومقتضى ذلك اشتراكها
بينهم وعدم جواز صرفها في صنف واحد منهم ووجوب بسطها على جميعهم بل وجوب التسوية
بينهم وعدم اعطاء بعضهم بغير اذن الباقين وعدم جواز اعطاء العوض بدل العين
ونحو ذلك من لوازم الملكية قضية للاشتراك وفيه نظر فان الظاهر ان اللام للاختصاص
في الجملة اي الربط والتعلق الذي هو اعم من الملكية فلا يدل على الملكية بوجه مع ان

الاصل

الاصل عدمها فلا يصار اليها وقد دل على ما ذهبنا اليه الاخبار روى عبد الكريم بن عتبة الهاشمي
في الحسن عن الصادق ع قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقسم صدقة اهل البوادي (في اهل البوادي صح)
واهل الحضر في اهل الحضر ولا يقسمها بينهم بالسوية وانما يقسمها بينهم على قدر ما يحضره منهم
وما يرى وليس في ذلك شيء موقت ونحوها من الاخبار وروى الجمهور عن النبي ص انه قال
لمعاذ اعلمهم ان عليهم صدقة تؤخذ من اغنيائهم فترد في فقرائهم فاخبر برد الزكوة باسرها
الى صنف واحد هم الفقراء ولم يذكر سواهم وامر ص لسلمة بن صخر بصدقة قومه وجاءه ص مال
من اليمن فجعله في صنف آخر هم المؤلفة ونحو ذلك مما يدل على ما قلناه والاية وان كانت
عامة في الاصناف المذكورة الا انها مخصوصة بالاسلام فيما عدا المؤلفة بل الايمان عند
اصحابنا اجمع لورود الاخبار بان محلها ليس الا المؤمن حتى ان المخالف لو دفعها الى مثله
وجب عليه اعادتها بعد الاستبصار وان لم يجب عليه اعادة غيرها من العبادات التي اوقعها
على وجهه بحسب معتقده والفرق ان الزكوة دين وقد دفعه الى غير مستحقه بخلاف العبادات
فانها حق لله وقد اسقطها عنه تفضلا ورحمة كما اسقط عن الكافر بعد الاسلام لكن الفرق
بينه وبين الكافر ان ترك العبادة او فعلها على غير وجهها بحسب معتقده قضاها لانه اقدم
على المعصية والمخالفة بذلك لله تع بعد التزامه احكام الاسلام ولا كذا الكافر لعدم الالتزام
فلا مخالفة وكذا يقيد اطلاق الاية بالهاشمي فلا يجوز اعطاؤه من الزكوة اذا كان الدفع
من غيرهم باجماع علمائنا وفي الاخبار دلالة عليه نعم لو كان الدافع هاشميا ايضا جاز اعطاؤه
له وان خالف في النسب وكان المدفوع اليه مضطرا وتعذر كفايته من الخمس فيجوز الدفع
اليه منها على قدر الكفاية وكذا يخص العموم بواجب النفقة كالزوجة والآباء والاولاد فلا يجوز

اعطاؤهم من سهم الفقراء والمساكين اجماعا ولو اتصف بغيرهما من اوصاف الاستحقاق كالعموله
والغارمة والسبيل ونحوه جاز اعطاؤه من ذلك فيدفع اليه ما يوفي دينه والزائد على نفقة
الحضر والضابط ان واجب النفقة انما يمنع من قوت نفسه مستقرا في وطنه اي من جهة الفقر
لا غير اما اعتبار العدالة في المستحق فقد ذهب اليه جماعة نظرا الى ان الدفع معونة والادلة
قائمة على المنع من معونة الفاسق ولما رواه داود الصرمي قال سالته عن شارب الخمر يعطى
من الزكوة شيئا قال لا ولا قائل بالفرق وقد ادعى المرتضى ره الاجماع على اعتبار العدالة وقيل
ان المعتبر تجنب الكباير دون غيرها من الذنوب وان اوجبت فسقا لان النص ورد على منع
شارب الخمر وهو من الكباير ولم يدل على منع الفاسق مطلقا والحق به غيره من الكباير للمساواة
وهذا دليل من اعتبر في الاستحقاق مجانبة الكباير فقط كما هو اختيار جماعة من علمائنا وفيه نظر
فان معونة الفاسق من حيث الفسق ممنوعة لا من حيث كونه محتاجا ولا نسلم المنع على ذلك التقدير
على ان تعليل التخصيص اولى اذ هو خلاف الاصل ورواية داود ضعيفة مع كونها مقطوعة وينافي
على الدليل الثاني فان المساواة ممنوعة والقياس باطل والصغاير ان اصر عليها الحقت بالكباير
والا لم توجب الفسق والمروة غير معتبرة ههنا على ما صرح به جماعة فلزم من اشتراط اجتناب الكباير
اشتراط العدالة ولا دليل على اشتراطها والاجماع الذي ادعاه المرتضى قده على انها لو اعتبرت لزم
منع الطفل لتعذرها منه وتعذر الشرط غير كاف في سقوطه ونحو جبره بالاجماع موضع التامل
وكيف كان فلا شك ان اعتبار العدالة اولى ان امكن تخلصا من الخلاف ولان العدل اشرف
من الفاسق واولى بالمعونة نعم الظاهر اعتبارها في العامل ليحصل الوثوق بخبره وقد ادعى الشهيد
على ذلك الاجماع الخامس إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ اي تعطوها مستحقها جهارا واعلانا

فنعما

فَنِعِمَّا هِيَ فنعم شيئا ابداؤها فما نكرة موضعها النصب على التمييز للفاعل المضمر قبل الذكر اي نعم الشيء
شيئا ابداء الصدقات وهو المخصوص بالمدح لكنه حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه
والمراد ان دفع الصدقة جهرا الى مستحقها فيه ثواب للدافع لان اصل التصدق حسن وهذا
فيه منه وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ اي تجعلوا بين الامرين فيقطعونها خفية وسرا
فيما بينكم وبين الفقير بحيث لا يطلع على ذلك الا الله فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ ابلغ في الثواب من
الابداء وان كان فيه ثواب ايضا وَنُكَفِّرُ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ بعضها واختلف فيها فقيل
هي الذنوب الصغاير والذي يذهب اليه اصحابنا ان الساقط اعم من ذلك والوجه فيه
ان اسقاط العقاب تفضل من الله تع عندنا فله ان يتفضل باسقاط بعضه دون بعض
حتى انه لو لم يدخل من الكلام لاقتضى الكلام وعده بسقوط جميع العقاب مع فعل الطاعة
وبالجملة اسقاط العقاب بفعل الطاعات تفضل منه تعالى والحكم منا بوجوب ذلك عليه نظرا
الى وعده وحيث انه هنا وعد باسقاط بعض العقاب مع الاتفاق المذكور قلنا يجب ذلك
الاسقاط بمقتضى وعده فلا يرد ان الاحباط والتكفير باطلان عند اصحابنا فلا يكاد يوافق
قولهم ظاهر الاية لان الحكم بالاسقاط هنا ليس للطاعة فقط كما هو قول من قال بالتكفير بل تفضل
منه تع وعلى هذا تحمل الايات المشتملة على الاحباط والتكفير وهذه جملة نافعة وَاللَّهُ بِمَا
تَعْمَلُونَ من الانفاق سرا او جهرا بل مطلقا العمل حسنا او قبيحا خَبِيرٌ فيجازيكم عليه بقدر
الاستحقاق ويتفضل على قدر ما يريد وفي الاية دلالة على افضلية اخفاء الصدقة وقد نطق
بذلك الاخبار ففي الحديث عنه عليه السلم صدقة السر تطفي غضب الرب وتدفع الخطيئة كما
يطفي الماء النار وتدفع سبعين بابا من البلاء وعنه ع سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل

الا ظله الامام العادل وشاب نشأ في عبادة الله عز وجل ورجل قلبه معلق بالمساجد ورجلان
تحابا في الله فاجتمعا عليه وتفرقا عليه ورجل دعته امراة ذات منصب وجمال فقال اني اخاف
الله عز وجل ورجل تصدق بصدقة فاخفاها حتى لم تعلم يمينه ما تنفق شماله ورجل ذكر الله
خاليا ففاضت عيناه وعن الصادق عليه السلم الصدقة والله في السر افضل منها في العلانية
وكذلك والله العبادة في السر افضل منها في العلانية ونحو ذلك من الاخبار ومقتضى العموم
ان اخفاء الصدقة واجبة او مستحبة افضل من اظهارها والاكثر ان ذلك في صدقة التطوع
اما الواجبة فاظهارها افضل من اخفائها ويؤيده ما روى عن علي بن ابرهيم عن الصادق
عليه السلم قال الزكوة المفروضة تخرج علانية وتدفع علانية وغير الزكوة ان دفعها سرا فهو
افضل وروى عن ابن عباس ان صدقة السر في التطوع تفضل علانيتها سبعين ضعفا و
صدقة الفريضة علانيتها افضل من سرها بخمسة وعشرين ضعفا وفي رواية ابن بكير عن
رجل عن الباقر في قول الله عز وجل ان تبدوا الصدقات فنعما هي قال يعني الزكوة المفروضة
قال قلت وان تخفوها وتؤتوها الفقراء قال يعني النافلة انهم كانوا يستحبون اظهار الفرائض
وكتمان النوافل ونحوها من الاخبار فان ثبت صحة ذلك وما ورد في معناه خصصت الاية
بها والا فهي على عمومها وكيف كان فلو تعلق بالاظهار فضيلة خاصة به كتحريص الغير على
الصدقة وانتم بترك الزكوة الواجبة فان الاظهار افضل ويمكن حمل اطلاق الاخبار عليه ونقل
التخصيص في الاية البحث الثالث في امور تتبع الاخراج وفيه ايات الاولى
وما تنفقوا من خير فلانفسكم اي وما تنفقوا في وجوه البر من مال فلانفسكم ثوابه
لا ينتفع به غيركم فلا تمنوا عليه ولا تنفقوا الخبيث وفيه ترغيب على الانفاق فانه اذا علم ان نفعه

ماي

عائد اليه كان ارغب فيه مما اذا خلى عن هذا العلم وما تنفقون الا ابتغاء وجه الله
حال عنهم كانه قال وما تنفقون من خير فلانفسكم غير منفقين الا ابتغاء وجه الله وطلب ثوابه او
عطف على ما قبله اي وليس انفاقكم الا ابتغاء وجهه فما لكم تمنون بها وتنفقون الخبيث اي لا ينبغي
ذلك حالكم مع هذا الاخلاص وقيل انه نفي في معنى النهي اي لا تنفقوا الا ابتغاء رضوان الله
وثوابه وفيه دلالة على اعتبار الاخلاص في الانفاق وعدم قصد الريا والسمعة فيه وما
تنفقوا من خير يوف اليكم ثوابه في الاخرة على الوجه الاتم الاكمل والتوفية اكمال الشيء
وحسن التعدية بالى لتضمنها معنى التادية فهو كالمؤكد للشرطية السابقة والمراد بالتوفية
ما يخلف المنفق في الدنيا استجابة لدعائه صلى الله عليه واله اللهم اجعل لمنفق خلفا ولممسك
تلفا ويحتمل ان يراد العموم وانتم لا تظلمون بمنع ثوابكم ولا انتقاصه جزائه كقوله ولم تظلم
منه شيئا اي لم ينقص للفقراء متعلق بمحذوف اي اعمدوا للفقراء او اجعلوا صدقاتكم او
ما تنفقون للفقراء الذين احصروا في سبيل الله احصروا انفسهم والزموا الجهاد في سبيل الله
فهو حاجز لهم عن الدخول في غيره لا يستطيعون لاشتغالهم به ضربا في الارض ذهابا فيها
لكسب والخوض في المعاش يحسبهم الجاهل بحالهم وباطن امورهم اغنياء من التعفف
عن السؤال والتجمل في اللباس والستر لما هم فيه من الفقر وسوء الحال طلبا لرضوان الله و
طمعا في جزيل ثوابه تعرفهم بسيماهم اي تعرف حالهم بالنظر الى وجوههم لما في وجوههم من
الضعف ورثاثة الحال فتنتقل الى فقرهم واحتياجهم او لما فيها من التخشع والخضوع الذي هو
شعار الصالحين فتنتقل الى صلاحهم والخطاب للرسول صلى الله عليه واله او لكل احد لا
يسألون الناس الحافا الحاحا وهو ان يلازم المسؤول حتى يعطيه من قولهم لحفني من فضل

لحاله اى اعطانى من فضل ما عنده والمراد انهم لا يسألون وان سألوا عن ضرورة لم يلحّوا فى
سؤالهم ويحتمل ان يكون المراد نفى اصل السؤال ونقله فى ت عن اكثر ارباب المعانى قال وفى
الآية ما يدل عليه وهو قوله يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف فى المسئلة ولو كانوا يسألون
لم يحسبهم الجاهل اغنياء لان السؤال فى الظاهر يدل على الفقر وقوله ايضا تعرفهم بسيماهم ولو سألوا
لعرفوا بالسؤال فهو كقولك ما رأيت مثله وانت تريد انه ليس له مثل لا ان له مثلا ما رأيته
وهذا هو الصحيح وانتصابه على المصدر فانه كنوع من السؤال وعلى الحال وفيها تحريص للفقراء
وحث على ان يتصفوا بهذه الصفات وفى الحديث ان الله يحب ان يرى اثر نعمته على عبده ويكره
البؤس والباس ويحب الحليم المتعفف من عباده ويبغض الفاحش البذى السؤال الملحف
وقد تظافرت الاخبار بكراهة السؤال لغير الله روى محمد بن مسلم عن الصادق ع قال قال
امير المؤمنين عليه السلم اتبعوا قول رسول الله صلى الله عليه وآله من فتح على نفسه باب
مسئلة فتح الله عليه باب فقر وروى ابرهيم بن عثمن عن الصادق عليه السلم قال قال رسول
الله صلى الله عليه وآله ان الله تبارك وتعالى احب شيئا لنفسه وابغضه لخلقه ابغض لخلقه
المسئلة واحب لنفسه ان يسأل وليس شئ احب الى الله عز وجل من ان يسأل فلا يستحيى احدكم
ان يسأل الله من فضله ولو بشسع نعل وروى الكلينى عن الحسن بن حماد عمن سمع ابا عبد الله
عليه السلم يقول اياكم وسؤال الناس فانه ذل فى الدنيا وفقر تعجلونه وحساب طويل يوم القيمة
وروى الكلينى عن الحسين بن ابى العلا قال قال ابو عبد الله ع رحم الله عبدا عف وتعفف
وكف عن المسئلة فانه يتعجل الدنية فى دنياه ولا تغنى عنه الناس شيئا وروى ايضا عن مفضل
بن قيس لما دخل على الصادق عليه السلم وشكا اليه حاله من الفقر فدفع اليه اربعمائة دينار فقال

لا والله

الدهر النهر والغاية قاموس

لا والله جعلت فداك ما هذا دهرى ولكنى احببت ان تدعو الله لى فقال ع سأفعل ولكن اياك
ان تخبر الناس بكل حالك فتهون عليهم ونحوها من الاخبار وقيل ان الفقراء فى الآية هم اصحاب
الصفة وانها نزلت فيهم وكانوا عدة اربعمائة رجل من مهاجرى قريش لم يكن لهم مساكن فى المدينة
ولا عشائر وكانوا فى صفة المسجد يتعلمون القرآن بالليل ويلتقطون النوى بالنهار وكانوا يخرجون
مع كل سرية بعثها رسول الله صلى الله عليه وآله فحث الله عليهم الناس فكان الرجل اذا كان عنده فضل
اتاهم به اذا امسى وعن ابن عباس وقف رسول الله صلى الله عليه وآله يوما على اصحاب الصفة
فرأى فقرهم وجهدهم وطيب قلوبهم فقال ع ابشروا يا اصحاب الصفة فمن بقى من امتى على النعت
الذى انتم عليه راضيا بما فيه فانهم من رفقائى ويستفاد من هذا الحديث ان التشبه بهم فى
تلك الصفات مندوب اليه ونظم الآية دال عليه ايضا فان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب
وقد يستفاد منها استحباب اعطاء اهل التجمل والتعفف اذا كانوا مستحقين لها وفى الاخبار
دلالة على ذلك ايضا وانه لا كراهة فى اخذ الزكوة وترك التكسب مع الاشتغال بالعبادة سيما
طلب العلوم الدينية وتشييد معالم الدين وخصوصا فى هذا الزمان فانه من اعظم الجهاد
وحبس النفس لاجله اعظم من حبسها هناك ثم اكد سبحانه الحث على الانفاق بقوله وَمَا تُنفِقُوا
مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ ترغيب على الانفاق فى وجوه البر وخصوصا على الموصوفين
بالصفات المذكورة اى انه تعالى يجازى عليه من غير ان يضيع عليكم شيئا منه لكونه عليما به الثانى
الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُم بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً اى يعمون الاوقات والاحوال بانفاق
اموالهم واكثر المفسرين من العامة وكل الخاصة انها نزلت فى على عليه السلم كانت معه اربعة دراهم
فتصدق بواحد نهارا وبواحد ليلا وبواحد سرا وبواحد علانية وهو المروى عن ابى جعفر وع

ابي عبد الله عليهما السلم ولكن خصوص السبب لا يخصص فيكون حكمها سايرا في كل من فعل مثل فعله
وله فضل السبق الى ذلك فلهم اجرهم عند ربهم خبر الذين واتى بالفاء ليدل على ان الجزا
والاجر انما هو من اجل الانفاق في طاعة الله ولا خوف عليهم من اهوال يوم القيمة وافزاعها
ولا هم يحزنون فيها او لا خوف عليهم من فوت الاجر ونقصه ولا هم يحزنون على ذلك وفيها
دلالة على استحباب انفاق الاموال التي عند المنفق جميعها ويحتمل ان المستحب القصد في الانفاق
لا انفاق الجميع فلعل هذا محمول على ما اذا كان المنفق له وثوق بحسن التوكل على الله والصبر
على الضراء والسراء بحيث لا تجره الصدقة الى السؤال او ارتكاب المحذور وهما لظاهر هنا خصوصا
على ما عرفت من سبب النزول **الثالث** يسئلونك ماذا ينفقون نزلت في عمرو بن
الجموح كان شيخا كبيرا ذا مال كثير فقال يا رسول الله ماذا ننفق من اموالنا وعلى من ننفقها قل
ما انفقتم من خير من مال فللوالدين الاب والام والجد والجدة وان عليا لانهما يدخلان
في اسم الوالدين والاقربين اقارب المعطي غير العمودين سئل عن المنفق فاجيب ببيان
المصرف اما لانه اهم فان اعتداد النفقة وترتب الثواب عليها باعتباره واما لانه كان في
سؤال عمرو وان لم يكن مذكورا في الاية واقتصر في بيان المنفق على ما تضمنه قوله من خير للتنبيه
على ان كل خير فهو صالح للانفاق واليتامى والمساكين وابن السبيل تقدم بيانهم وقد
اختلف العلماء في انتساخ حكم هذه الاية فقال السدي وردت في الزكوة ثم نسخت ببيان
مصارفها الثمانية السابقة والاكثر على انها واردة في نفقة التطوع على من لا يجوز وضع الزكوة
فيه وفي الزكوة لمن يجوز وضعها فيه فهي عامة فيهما غير منافية لفرض الزكوة فلا وجه للحكم بنسخها
مع ان الاصل عدم النسخ والحاصل ان النسخ انما يكون مع المنافاة وانما يكون لو كانت محمولة

على

على الزكوة الواجبة لاقتضائها اباحة اعطاء الوالدين منها وهو غير جايز اما لو كانت محمولة على الانفاق
الراجح الذي هو اعم من الواجب والندب او على الانفاق الواجب الذي هو اعم من الزكوة
والنفقة للوالدين والاقربين ويكون البيان في ذلك معلوما من دليل خارج عن الاية و
كذا لو حملت على الانفاق المندوب وما تفعلوا من خير من عمل صالح يقربكم الى الله نفقة
او غيرها وهو في معنى الشرط فان الله به عليم جوابه اي ان تفعلوا خيرا فان الله يعلم كنهه
ويوفي ثوابه من غير ان ينقص عليكم فيه شي **الرابع** يسئلونك ماذا ينفقون قيل
ان السائل هو عمرو بن الجموح ايضا سال النبي صلى الله عليه واله اولا عن المنفق والمصرف
ثم سال عن كيفية الانفاق قل العفو هو نقيض الجهد ومنه يقال للارض السهلة العفو وهو
ان ينفق ما تيسر له بذله ولا يبلغ منه الجهد واستفراغ الوسع قال الشاعر خذ العفو مني
تستديمي مودتي وقيل الوسط من غير اسراف ولا اقتار وهو المروي عن الصادق عليه السلم
وقيل انه ماخوذ من الزيادة والفضل ومنه حتى عفوا اي زادوا على ما كانوا عليه من العدد
والمراد به ما فضل عن قوت السنة وهو المروي عن الباقر ع ايضا واختلف في هذه الانفاق
فقيل انه تطوع ولو كان مفروضا لبين مقداره ولم يفوض الى راي المتصدق وقيل انه مفروض
وانه كان قبل نزول اية الصدقات وكانوا مامورين بان ياخذوا من مكاسبهم ما يكفيهم في
عامهم وينفقون ما فضل ثم نسخت باية الزكوة ونقله في ن عن السدي ولا شك في بعد النسخ
لانه خلاف الاصل والمنافاة غير ظاهرة الا بالتاويل وفيها دلالة على ان الانفاق لا يكون جميع
ما عنده من المال بحيث يبلغ به الجهد ويصير كلا على الناس ويؤيده ما روي عنه صلى الله عليه
واله ان رجلا اتاه ببيضة من ذهب اصابها في بعض المغازي فقال خذها مني صدقة فاعرض عنه

تمامه
ولا تنفق في سوء حين اغضب

فأتاه من جانب آخر فقال له مثله فأعرض عنه ثم أتاه من جانب آخر فأعرض عنه ثم قال هاتها مغضبا
فأخذها وحذفه بها حذفا لو أصابه لشجّه أو عقره ثم قال يجيء أحدكم بماله كله يتصدق به ويجلس
يتكفف الناس إنما الصدقة عن ظهر غنى ومن طريق الخاصة ما رواه الوليد بن صبيح قال كنت عند
أبي عبد الله ع فجاءه سائل فأعطاه ثم جاءه آخر فأعطاه ثم جاءه آخر فأعطاه ثم جاءه آخر فقال وسّع الله
عليك ثم قال إن رجلا كان له مال يبلغ ثلاثين ألفا أو أربعين ألف درهم ثم شاء أن لا يبقي
منها شيئا إلا وضعه في حق لفعل فيبقى لا مال له فيكون من الثلاثة الذين يُرد دعاؤهم الحديث و
روى حماد اللحام عن أبي عبد الله ع قال لو أن رجلا أنفق ما في يديه في سبيل الله من سبيل
الله ما كان أحسن ولا وُفّق أليس الله يقول ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة وأحسنوا إن الله
يحب المحسنين أي المقتصدين وروى عبد الأعلى مولى آل سام عن الصادق عليه السلام قال
قال رسول الله صلى الله عليه وآله أفضل الصدقة عن ظهر غنى وروى السكوني عنه ع قال قال
رسول الله صلى الله عليه وآله كل معروف صدقة وأفضل الصدقة صدقة عن ظهر غنى وا
ابدأ بمن تعول ونحوها روايته عنه ع أفضل الصدقة صدقة تكون عن فضل الكف لا يقال
عندنا من الأخبار والآيات ما ينافي ذلك قال ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة
وما تقدم من قوله الذين ينفقون أموالهم الآية وما روي عنهم عليهم السلام أفضل الصدقة
جهد من مقلّ إلى فقير في السرّ وروى سماعة عنه ع عن الرجل ليس عنده إلا قوت يوم أيعطف
من عنده من قوت يوم على من ليس عنده شيء ويعطف من عنده قوت شهر على من دونه
والسنة على نحو ذلك كله على الكفاف الذي لا يلام عليه فقال هما أمران أفضلكم فيه أحرصكم
على الرغبة والأثرة على نفسه فإن الله عز وجل يقول ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة

ولا

ولا حرج لا يلام على الكفاف الحديث ونحوه لأنا نقول قد مرّ أن مثل هذه المرغبات في إنفاق الجميع
محمولة على ما إذا كان المنفق ذا وثوق بحسن التوكل على الله والصبر على الضراء والسراء كا
كالنفوس المقدسة أو من يحذو حذوها فإنها لها اعتماد على الله تعالى أزيد مما عندهم أضعافا
بل ذلك في معرض التلف بخلاف وثوقهم به نعم فهم المراد بتلك الآيات ونحوها وما دل على
المنع محمول على ما إذا لم يكن له توكل إلى هذا الحد فإنه يكره له التصدق بجميع ماله إذ يصير كلا
على الناس وهو منهي عنه ويمكن الجمع بينهما بوجه آخر وهو أن يكون الرجل وحده لا عيال له
أو كان له كسب ولم يوثق في كسبه بقدر كفايته إذ لا شك أن الصدقة والإيثار على نفسه
أمر مطلوب له ويحمل ما دل على المنع على ما إذا كان ذا عيال ليس له كسب يثق به فإن إيثار
السائل بما عنده على ذلك التقدير إيثار على عياله وحرمانهم فلا يكون مندوبا إليه بل منهيا
عنه ويؤيده الأمر بالبداءة بمن يعول في بعض الأخبار ولأن ذلك يوجب التقصير في نفقة
العيال وهو يوجب الإثم ويزيده بيانا ما ورد من الحث على التوسعة في نفقة العيال فإنه
لا يتم مع ذلك **الخامسة** يا أيها الذين آمنوا أنفقوا مما رزقناكم قيل أراد به الفرض
كالزكاة ونفقة العيال الواجبة النفقة ونحوها لاقتران الوعيد به وهو لا يتوجه إلا على ترك
الواجب ولأن ظاهر الأمر الإيجاب وقيل يدخل فيه النفل والفرض لا نزاع ولأن الآية ليس فيها
وعيد على ترك الإنفاق بل بيان عظم أهوال يوم القيامة وشدائدها والغرض أن يعلم أن
منافع الآخرة لا تكتسب إلا في الدنيا وأن الإنسان يجيء وحده وما معه إلا ما قدم من أعماله وفيه
نظر فإن الظاهر أن الأهوال مترتبة على عدم الإنفاق والأولى حملها على الوجوب ومقتضاها
وجوب الإنفاق مطلقا إلا ما أخرجه الدليل وخص بالإجماع فيندرج فيه جميع أفراد الإنفاق

الواجب من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة من قبل ان ياتي يوم
لا تقدرون فيه على تدارك ما فرطتم والخلاص من عذابه اذ لا بيع فيه فتحصلون ما تنفقونه
او تفتدون به من العذاب ولا خلة حتى يعينكم عليه اخلاؤكم ويسامحوكم به ولا شفاعة
الا لمن اذن له الرحمن ورضي له قولا حتى تتكلوا على شفعاء تشفع لكم في حط ما في ذممكم وبالجملة
الاغلب ان جهة الخلاص من الورطة تكون باحد هذه الامور المذكورة وهي منتفية في ذلك
اليوم والكافرون هم الظالمون لعله يريد ان التاركين للزكوة هم الذين ظلموا انفسهم
او وضعوا المال في غير موضعه وصرفوه على غير وجهه كما هو عادة الظالم ويكون التعبير عن
التاركين بالكافر للتغليظ في ذنب الترك كما عبر عن تارك الحج بالكافر في قوله تعالى ومن كفر
فان الله غني عن العالمين كذلك ايضا ولا شعار بان ترك الزكوة من صفات الكفار لقوله
تعالى ويل يومئذ للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة على ما سلف بيانه **السادس** مثل الذين
ينفقون اموالهم في سبيل الله الجهاد او مطلق القرب على ما مر كمثل حبة اي مثل نفقتهم
كمثل حبة او مثلهم كمثل زارع حبة على حذف المضاف انبتت سبع سنابل في كل سنبلة
مائة حبة اسند الانبات الى الحبة لكونها من الاسباب كما اسند الى الارض الى الماء وان كان
المنبت في الحقيقة هو الله والمعنى انه يخرج من الحبة ساق تتشعب منها سبع شعب لكل شعبة
منها سنبلة فيها مائة حبة وهو تمثيل لا يقتضي الوقوع على انه قد يتصور في الذرة والدخن ذلك
وكذا في البر في الارض المغلة والله يضاعف لمن يشاء فيزيد على سبع مائة لمن يشاء بفضله
ومشيته المتعلقة ببعض دون بعض فانه فاعل لما يريد او على حسب حال المنفق من اخلاصه
واحتياجه وحال المنفق عليه من اضطراره وصلاحه وقرابته وشرافته او طريق الانفاق من كونه

يسامحونكم

لا يفنى بما يتفضل من الزيادة

سر لا يعلم فيه احد بنحوه ومن اجله تفاوتت الاعمال في مقادير الثواب والله واسع عليم بنية
المنفق وقدر انفاقه وحال المنفق عليه فيرتب الثواب على ما يناسب حال كل واحد منها قيل
هي خاصة بالانفاق في الجهاد فاما غيره من الطاعات فانما يجزي بالواحدة عشر امثالها كما قال
تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها فلا تنافي بينهما ويمكن الجمع بوجه اخر وهو ان المراد بيان ثواب
الانفاق في وجوه البر وبيان العشرة في الطاعات غيرها ويمكن العمل بعموم كل منهما من غير تخصيص
والاقتصار على العشرة في الاخرة لكونه اقل المراتب وهو الظاهر من قوله يضاعف لمن يشاء اي يزيد
في ذلك **السابع** الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله ثم لا يتبعون ما انفقوا
منا ولا اذى المن ذكر ما ينقص المعروف كقول القائل احسنت الى فلان ونعشته او الم احسن
اليك الم اغنك والاذى ضرر يتعجل وصوله الى المضرور كان يقول له لست الا مبرما وما انت
الا ثقيل وباعد الله بيني وبينك او يراد به تعبيس الوجه وانقباضه حال الدفع او بعده او في
بعض اشغاله بسبب انفاقه عليه والظاهر ان جميع ذلك داخل في المن والاذى الذي يكدر
الصنيعة وينقص النعمة ويبطل الاجر والمثوبة وفي الحديث عن الصادق ع ان المن يهدم
الصنيعة ومعنى ثم تراخي الرتبة واظهار التفاوت بين الانفاق وترك المن والاذى
وان تركهما خير من نفس الانفاق بل ترك كل منهما لانهما نكرتان في سياق النفي لهم
اجرهم عند ربهم لعل التصريح بكونه عند ربهم مع انه معلوم انه كذلك لتكون النفس
اسكن اليه واوثق به لان ما عنده لا يخاف عليه فوت وذلك الداعي للانفاق على الوجه
المذكور ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون كل من هاتين الجملتين خبر عن الذين عطف
احدهما على الاخرى ولعل عدم ادخال الفاء في الخبر مع تضمن المبتدا معنى الشرط ايهاما بانهم

امل لذلك وان لم يفعلوا فكيف بهم اذا فعلوا قول معروف كلام حسن جميل لا قبح فيه يرد
به السائل ومغفرة تجاوز عن السائل بالالحاح او نيل مغفرة من الله بالرد الجميل او عفو
عن السائل بان يعذره فيما صدر عنه من الالحاح او اسائة الادب كفتح الباب ودخول
الدار بغير اذن ويغتفر رده خير من صدقة يتبعها اذى خبر عنهما وصح الابتداء بالنكرة
لتخصيصه بالوصف والمعنى اصل الفعل لا التفضيل اذ لا خير في الصدقة المتبوعة بالاذى
فان اتباع الايذاء الاعطاء يوجب الجمع بين الانتفاع والاضرار وربما لم يف ثواب النفع
بعقاب الضرر بخلاف القول المعروف فانه نفع متعجل من حيث ايصال السرور الى قلب
المؤمن من غير ضرر وعلى الاية مخصوصة بالتطوع لان الواجب لا يحل منعه ولا رد السائل
فيه وفيه ان الواجب قد يعدل به عن سائل الى سائل وعن فقير الى فقير والله غني
عن الانفاق المشتمل على المن والاذى حليم عن معاجلة من يمن ويؤذي حال التفقد
بالعقوبة فيوخر العقاب لحلمه ونعوذ بالله من غضب الحليم ولعل الكلام هنا وقع على طريق
التدرج والتفهيم حالا بعد حال الى ان يتم المطلوب كما في الايات السابقة ان الاجر لا يترتب
على المن والاذى ثم ذكر هنا ان الرد الجميل خير من الصدقة المتبوعة بالاذى مع وعيدها
كما عرفت ثم بين الاية التي بعدها ان الصدقة مع المن والاذى وانها باطلة بمنزلة التحريم
فقال يا ايها الذين امنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى لا تحبطوا اجرها بكل
واحد منهما كالذي ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الاخر محل الكاف
النصب على الحالية من ضمير المخاطبين او على المصدرية والمعنى لا تبطلوا صدقاتكم بهما حال
كونكم مماثلين الذي ينفق او ابطالا مثل ابطال الذي يرائي بانفاقه ولا يقصد به رضاء الله

عند

عنده ولا ثواب الاخرة لعدم ايمانه بهما ورئاء منصوب على العلة او المصدرية او الحال بمعنى مرائيا
فمثله فمثل المرائي في الانفاق كمثل صفوان كمثل حجر املس عليه تراب فاصابه وابل
مطر عظيم القطر فتركه صلدا حجرا املس نقيا من التراب الذي كان عليه لا يقدرون
على شيء مما كسبوا اي لا ينتفعون بشيء مما فعلوا رئاء لذهابه من ايديهم ولا يجدون ثوابه
بل وجدوا نقيضه لحرمة الرياء وكونه شركا فتبين به ان تلك الاعمال لم تكن لله ولم يوتوا
بها على وجه يستحق به الثواب وضمير الجمع عائد الى الذي باعتبار المعنى لان المراد به الجنس او الجمع
كقوله: وان الذي حانت بفلج دماؤهم * هم القوم كل القوم يا ام مالك * والله لا يهدي
القوم الكافرين اي لا يثيبهم على اعمالهم اذ كان الكفر محبطا لها وانما يثيب المؤمنين الذين
يوقعون اعمالهم التي يستحق بها الثواب على الوجوه ولا يهديهم الى الجنة باعمالهم كما يهدي المؤمنين او لا
يعطيهم ما يعطي المؤمنين من زيادة الالطاف والتوفيق والمراد لا يهدي المنفقين رياء
او منا واذى ووضع مكانه الكافرين تعريضا بان الرياء والمن والاذى على الانفاق من صفات
الكفار ولا بد للمؤمن من الاجتناب عنها وايقاع الفعل خالصا لوجه الكريم من غير قصد سمعة
ولا رياء وفي الحديث عنه ص اذا كان يوم القيمة نادى مناد يسمع اهل الجمع اين الذين كانوا
يعبدون الناس قوموا خذوا اجوركم ممن عملتم له فاني لا اقبل عملا خالطه شيء من الدنيا واهلها
وعن الصادق عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه واله من اسدى الى مؤمن معروفا
ثم اذاه بالكلام او من عليه فقد ابطل الله صدقته وضرب فيه مثلا كالذي ينفق ماله
رئاء الناس الاية ثم انظر الاية يقتضي ان المن والاذى يبطل الاجر والثواب بالصدقة ولو
في مستقبل الاوقات وينسب في ذلك الى اهل الوعيد وفيه اشكال من جهة ان الانفاق ان وقع

على الوجه المعتبر حال حدوثه واستقر الصواب بفعله فابطاله في الزمان المستقبل وزواله باحدهما
يحتاج الى دليل واضح ولعل هذا القائل من المعتزلة القائلين بالاحباط والتكفير فانهم يحكمون
بثبوت الاجر والثواب بتلك الصدقة ثم ان المن والاذى يزيلان ذلك الثواب بطريق الاحباط
وقد قامت الادلة العقلية على بطلان الاحباط الذي يذهب اليه هؤلاء فلا وجه لتنزيل الاية
عليه ويمكن ان يقع صدورهما في المستقبل كاشف عن عدم ترتب الثواب عليهما حال الاحداث
او يقال المعتبر في البطلان وقوع الانفاق على احدهما لا مطلقا فان وجوه الافعال تابعة لحدوثها
وقد يؤيد الاول ما رواه الكليني عن اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص
ان الله كره لي ست خصال وكرهها للاوصياء من ولدي واتباعهم من بعدي وعدّ منها المن
بعد الصدقة الحديث والحق ان العمل بمقتضى الاخلاص يقتضي ان لا يصدر منه في شيء من الاوقات
لانه انما دفعها قاصدا وجهه تعالى وما عداه غير ملحوظ فيها ومقتضى ذلك ان لا يقع منه من ولا
اذى لان ذلك انما يكون مع ملحوظية الغير لا مطلقا ولكن التخلص منهما بل الريا والسمعة
التي هي الشرك الخفي في غاية الصعوبة ثم انه تعالى لما ذكر حال الانفاق والمن والاذى والرياء ذكر
بعدها حال المخلصين والانفاق ليبين الحالين وما بينهما من التفاوت فقال ومثل الذين
ينفقون اموالهم ابتغاء مرضات الله طلبا لرضاه وتثبيتا من انفسهم اي ليثبتوا
بعض انفسهم على الايمان فان المال شقيق الروح فمن بذل ماله لوجه الله فقد ثبت بعض نفسه
عليه ومن بذل ماله وروحه فقد ثبتها كلها فمن على هذا الوجه تبعيضية ويحتمل كونها
ابتدائية اي تصديقا للاسلام وتحقيقا للجزاء مبتدئا من اصل انفسهم لان المسلم اذا انفق
ماله في سبيل الله علم ان تصديقه وايمانه بالثواب من اصل نفسه ومن اخلاص قلبه وفيه

تنبيه على ان حكم الانفاق للمنفق تزكية نفسه عن البخل والمن وحب المال ويحتمل على الثاني ان يكون
المعنى وتثبيتا من انفسهم عند المؤمنين بانها صادقة الايمان مخلصة فيه ويعضده قرائة
بعضهم وتبيينا من انفسهم لان التبيين انما يكون عند المؤمنين فمثل انفاق هؤلاء كمثل
جنة بربوة اي بستان في موضع مرتفع ولعل التخصيص بذلك لان الشجر فيها انكى ثمرة واحسن
منظرا من الاسفل الذي يسيل الماء اليه ويجمع فيه والاحسن ان يراد بالربوة الارض الطيبة
الحرة التي تنتفخ وتربو اذا انزل عليها المطر فانها اذا كانت كذلك كثر دخلها وكمل شجرها كقوله وترى
الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت وانما كان هذا احسن لان المكان
البعيد لا يحسن ريعه لبعده عن الماء وربما تضربه الرياح كما ان الوهاد لكونها مصب الماء
قلما يحسن ريعها فاذا البستان لا يصلح له الا الارض المستوية وهي ما ذكرناها والربوة مثلثة
الراء وترى مثلثة اصابها وابل مطر عظيم القطر فآتت اكلها جاءت ثمرتها ضعفين
مثلي ما كانت تثمر بسبب المطر العظيم فالمراد بالضعف المثل كما اريد بالزوج الواحد في قوله
من كل زوجين اثنين ويحتمل ان يكون المراد اربعة امثاله وينصب على الحال اي مضاعفا فان
لم يصبها وابل فطل اي فيصيبها او فالذي يصيبها طل او فطل يكفيها لحسن منبتها وبرودة
هوائها وارتفاع مكانها والطل المطر الصغير القطر والمعنى ان نفقات هؤلاء زاكية عند الله
لا تضيع بحال نعم تتفاوت باعتبار ما ينضم اليها من الاحوال كالكثرة والقلة باعتبار الامور
العارضة للانفاق والمنفق على ما تقدم ويجوز ان يكون المراد تمثيل حالهم عند الله بالجنة على
الربوة ونفقاتهم الكثيرة والقليلة بالوابل والطل وكما ان كل واحد من المطرين يضعف
اكل الجنة وثمرها فكذلك نفقاتهم المقصود بها وجه الله كثيرة كانت او قليلة تزيد في زلفاهم

عنده وعلى الله بما تعملون بصير فيه تحذير عن الريا والمن والاذى وترغيب في الاخلاص ثم
اشار تع بين حال من يفعل الافعال الحسنة ولا يريد بها وجه الله تع ولا ابتغاء مرضاته بقوله تع
ايود احدكم الهمزة فيه للانكار البالغ اي لا يود ان يكون له جنة من نخيل واعناب
تجري من تحتها الانهار اي تشتمل على النخيل والاعناب والانهار الجارية له فيها من كل
الثمرات جعل الجنة اولا من النخيل والاعناب مع انها مشتملة على ساير الاشجار كما دل عليه قوله
هذا تغليبا لهما لشرفهما وزيادة منافعهما ثم اردفهما بذلك كل الثمرات ليدل على احتوائها
سائر الاشجار فهو تعميم بعد تخصيص ويجوز ان يريد بالثمرات المنافع التي كانت تحصل له فيها
وان لم يكن من جنس الثمر واصابه الكبر اي كبر السن فان الفقر والفاقة في ذلك الوقت
اصعب والواو للحال ويجوز العطف على معنى ايود احدكم لو كانت له جنة فاصابه الكبر وله
ذرية ضعفاء صغار لا قدرة لهم على التكسب فاصابها اعصار ريح عاصفة تنعكس من الارض
الى السماء مستديرة كعمود فيه نار فاحترقت تلك الجنة وهو عطف على اصابها والمعنى
تمثيل حال من يفعل الافعال الحسنة ويضم اليها ما يحبطها كالريا والايذاء والمن في الحسرة
والندامة والاسف يوم القيمة مع اشتداد حاجته اليها وكونها محبطة لا اثر لها بحال من هذا
شانه فهو يديم الحسرة والندامة عند ذلك ويطيل الفكرة لهذا الشيخ ولا يخفى ان هذا المثل
في المقصد ابلغ الامثال فان الانسان اذا كان له جنة في غاية الكمال وكان هو في نهاية الاحتياج
الى المال وذلك وان الكبر مع وجود الاولاد والاطفال فاذا اصبح وشاهد تلك الجنة
محترقة بالصاعقة فكم يكون في قلبه من الحسرة وفي عينيه من الحيرة فهذا الانفاق نظير الجنة المذكورة
في زمان الاحتياج يوم القيمة فالذي اشبههم من جال بسيره في عالم الملكوت وترقى

بفكره

بفكره الى عالم الجبروت ثم نكص على عقبيه الى عالم الزور والتفت الى ما سوى الحق وجعل سعيه
هباء منثورا فالحذر الحذر من مزلات بعد ترك الشيطان بخيله ورجله كذلك مثل هذا البيان
الذي بين في امر الصدقة او هي وغيرها يبين الله لكم الايات الدلالات الواضحات
التي تحتاجون اليها في دينكم لعلكم تتفكرون تنظرون وتتفقهون وتعتبرون بها
الثامنة وهو الذي انشأ اي خلق وابتدع لا على مثال جنات بساتين مختلفة الاشجار
معروشات مرفوعات بالدعائم قيل هو ما عرشه الناس من الكروم وغيرها وغير معروشات
ملقاة على وجه الارض وقيل المعروشات ما غرسه الناس فعرشوه وغير معروشات ما نبت
في البراري والجبال من قبل نفسه والنخل والزرع عطف على جنات اي وانشأ النخل و
الزرع مختلفا اكله ثمره الذي يؤكل في الهيئة والكيفية والضمير اما للزرع والباقي في
حكمه واما للنخل والزرع داخل في حكمه لكونه معطوفا عليه او للجميع اي لكل ذلك او لكل واحد
مختلفا حال مقدرة اي مقدرا اختلاف اكله لانه لم يكن كذلك عند الانشاء والزيتون
والرمان متشابها وغير متشابه تشابه بعض افرادهما في اللون والطعم ولا تشابه
كلوا من ثمره من ثمر كل واحد من ذلك اذا اثمر وان لم يدرك ولم يينع بعد وقيل فائدته
رخصة المالك في الاكل منه قبل اداء حق الله واتوا حقه يوم حصاده قد يستدل بالاية
على وجوب الزكوة في الزيتون لانه تع عقب ايتاء الحق بعد ذكره والى هذا يذهب جماعة من
العامة وفيه نظر فان الاية انما تدل على الايتاء فيما ثبت فيه الحصاد ولهذا لا يجب الزكوة
في الرمان وان ذكر بعد الزيتون هنا وقد اختلف في الحق الذي يجب اخراجه يوم الحصاد
فقيل هو الزكوة العشر او نصف العشر والاكثر على انها مدنية لا مكية فلا نسخ والا وايتاؤها

يوم الحصاد ليمتنهم به حتى لا يوخر عن وقت الاداء وقيل ان المراد به ما كان يتصدق به يوم
الحصاد لا الزكوة المقدرة نظرا الى ان الاية مكية والزكوة مدنية ويؤيد هذا القول الروايات
الواردة عن اصحاب العصمة عليهم السلم روى زرارة ومحمد بن مسلم وابو بصير في الحسن عن
ابي جعفر عليه السلم في قول الله تبارك وتعالى وآتوا حقه يوم حصاده فقالوا جميعا قال ابو جعفر
عليه السلم هذا من الصدقة يعطي المسكين القبضة بعد القبضة ومن الجذاذ الحفنة بعد الحفنة
حتى يفرغ ونحوها من الاخبار وبظاهرها استدل الشيخ في ف على وجوب حق في المال سوى
الزكوة كالضغث والكف عند الصرام واجاب العلامة بان المراد ايجاب الحق يوم الحصاد
فان الزكوة يجب ح ولو سلم المغايرة فالامر للندب وفي كلا الجوابين بحث اما الاول فلا
فلدلالة الحديث على ان المراد بها غير الزكوة واما الثاني فلان حمل الامر على الندب من غير
معارض بعيد وهو غير معلوم هنا فتامل التاسعة وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ
بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَهُمْ ان قرئ بتاء الخطاب فالفاعل هو النبي صلى الله
عليه وآله او كل من يصلح للتخاطب والذين مفعوله الاول ومعناه بحذف المضاف وخيرا
مفعوله الثاني وهو ضمير الفصل اي لا تحسبن بخلهم خيرا لهم وان قرئ بالغيبة احتمل كون الفاعل
محسب او عاقل ونحوه وهو الظ من سوق الاية واحتمل كونه الذين يبخلون ومفعوله الاول
محذوفا اي لا يحسبن الذين يبخلون بخلهم هو خيرا لهم ولا يرد ما قيل ان باب حسب لا يجوز
حذف احد مفعوليها لان ذلك محمول على الغالب وعلى الحذف نسيا منسيا بَلْ هُوَ اي
البخل شَرٌّ لَهُمْ لاستعجال العقاب عليهم سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كا
بيان لشريتهم والمعنى انهم يلزمون وبال ما بخلوا به لزام الطوق ومن الامثال قلدها

تقلدها

تقلدها طوق الحمامة اذا جاء بهنة يسب بها ويذم او يجعل ما بخل به من المال طوقا في عنقه وروى
الكليني عن محمد بن مسلم في الحسن قال سالت ابا عبد الله ع عن قول الله سيطوقون ما بخلوا
به يوم القيمة فقال يا محمد ما من احد يمنع من زكوة ماله شيئا الا جعل الله له ذلك يوم القيمة
ثعبانا من نار مطوقا في عنقه ينهش من لحمه حتى يفرغ من الحساب ثم قال هو قول الله سيطوقون
ما بخلوا به يوم القيمة يعني ما بخلوا به من الزكوة وعن حريز في الصحيح قال قال ابو عبد الله عليه السلم
ما من ذي مال ذهبا وفضة يمنع زكوة ماله الا حبسه الله يوم القيمة بقاع قرقر وسلط عليه
شجاعا اقرع يريده وهو يحيد عنه فاذا راى انه لا يتخلص عنه امكنه من يده فقضمها كما يقضم
الفجل ثم يصير طوقا في عنقه وذلك قول الله جل ذكره سيطوقون ما بخلوا به يوم القيمة الحديث
والاخبار الواردة في هذا المعنى كثيرة والاية وان كانت عامة في الظ بالبخل مطلقا الا
انها مخصوصة بالبخل في اخراج الزكوة الواجبة كما يعلم من الاخبار المبينة لها ويزيده بيانا
ما رواه الكليني ايض عن جابر عن ابي جعفر ع قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ليس
بالبخيل الذي يؤدي الزكوة المفروضة من ماله ويعطي النائبة في قومه وعن احمد بن مسلم
عن ابي الحسن موسى ع قال البخيل من بخل بما افترض الله عليه والاخبار في ذلك كثيرة ولان
تارك التفضل لو عد بخيلا لم يتخلص الانسان من البخل الا باخراج جميع المال وفي حكم الز
سائر المصارف الواجبة كالانفاق على النفس وعلى الاقربين الذين تلزم مؤنتهم وَلِلَّهِ
مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ اي جميع ما يصح التوارث فيه فهو لله فما بال هؤلاء يبخلون
عليه بماله ولا ينفقونه في سبيله او انه يرث منهم ما يمسكونه ويبخلون به ولا ينفقونه
في سبيل الله بعد موتهم وهلاكهم وتبقى عليهم الحسرة والعقوبة وفي ذلك حث على الانفاق

والمنع عن الامساك من قبيل ان الاموال اذا كانت بعرض الزوال فاجدر بالعاقل ان لا يبخل
بانفاقه ولا يحرص على امساكه فيكون عليه وزره ولغيره نفعه والله بما تعملون من المنع
والاعطاء خبير فيجازيكم عليه وهو تاكيد للوعد والوعيد في الانفاق والبخل لاحراز
الثواب والاجر والسلامة من الاثم والوزر وقد يستدل بعموم الاية على وجوب بذل
العلم ونحوه لكتمانه منه اما اذا لم يكن هناك مانع من تقية ونحوها بل روى ابن عباس
انها نزلت في احبار اليهود الذين كتموا صفة محمد صلى الله عليه واله وسلم واراد بالبخل
كتمان العلم الذي اتاهم الله ولا ينافيه على الاول وروده في الزكوة لان العبرة بعموم
اللفظ وكذا قوله تعالى سيطوقون لما مر ان المراد يلزمون وبالها ويؤيده ما روي عنه ع
من كتم علما من اهله الجمه الله بلجام من نار ونحوه **العاشرة** قد افلح قد فاز من تزكى
تطهر من الكفر والمعاصي وتكثر من التقوى اخذا من الزكوة وايا ما اراد من قال
معناه قد ظفر بالبغية من صار زاكيا بالاعمال الصالحة والورع وقيل تزكى اعطا زكوة
ماله اما مطلقا او زكوة الفطرة بخصوصها كما يشعر به قوله وذكر اسم ربه فصلى
اي صلوة العيد على احتمال ويحتمل مطلق الصلوة لقوله اقم الصلوة لذكري وقيل ذكر
الله بقلبه عند صلوته فرجا ثوابه وخاف عقابه فان الخشوع في الصلوة بحسب الخوف
والرجاء وقيل ذكر اسم ربه بلسانه عند دخوله في الصلوة فصلى بذلك الاسم اي قال
الله اكبر لان الصلوة لا تنعقد الا به وبهذا احتجت الحنفية على ان التكبيرة الاولى ليست
من صلب الصلوة لعطف الصلوة عليها وعلى ان الافتتاح جايز بكل اسم من اسمائه تعالى وفيه
نظر لاحتمالها المعاني المذكورة فلا يصح الاحتجاج بها على احدها معينا لاحتمال غيره وعلى

هذا فالاستدلال بها على وجوب زكوة الفطر بعيد الا ان ينضم اليها الخبر وهو ما رواه ابن
بابويه في الصحيح عن حماد بن عيسى عن حريز عن ابي بصير وزرارة قالا قال ابو عبد الله ع
ان من تمام الصوم اعطاء الزكوة يعني الفطرة كما ان الصلوة على النبي صلى الله عليه واله
من تمام الصلوة لانه من صام ولم يؤدها الزكوة فلا صوم له اذا تركها متعمدا ولا صلوة له
اذا ترك الصلوة على النبي صلى الله عليه واله ان الله عز وجل بدأ بها قبل الصلوة وقال
قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى ولا يرد على هذا القول ان السورة مكية بالاجماع ولم
يكن في ذلك الوقت صلوة عيد ولا زكوة فطرة لانه يحتمل ان يكون اوايلها نزلت بمكة
وختمت بالمدينة فلا ينافي ذلك الاحتمال وان كانت الاية غير ظاهرة فيه لقيام الاحتمالات
غيره الا بضميمة الخبر وكيف كان فالوجوب معلوم من الاخبار المتظافرة والاجماع عليه

كتاب الخمس وفيه آيات الاولى

واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه
ظ الغنيمة ما اخذت من دار الحرب ويؤيده الآيات السابقة واللاحقة وعلى ذلك حملها
اكثر المفسرين والظاهر من اصحابنا انهم يحملونها على الفايدة مطلقا وان لم تكن من دار
الحرب ورواه الكليني والشيخ عن حكيم مؤذن بني عبس عن الصادق ع قال قلت له واعلموا
انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول قال هي والله الفايدة يوما فيوما الحديث وقد
ادرجوا السبعة الاشياء التي اوجبوا فيها الخمس في ذلك وهي غنيمة دار الحرب وارباح
التجارات والزراعات والصناعات بعد مؤنة السنة له ولعياله على الوجه الوسط
من غير اسراف ولا تقتير والمعادن والكنوز وما يخرج بالغوص والحلال المختلط بالحرام
مع جهل القدر والمالك والارض التي اشتراها من مسلم وزاد الحلبي على ذلك الميراث

والهديد والجبن والصعتر واضاف الشيخ العسل الجبلي والمن واضاف الفاضلان الصمغ وشبهه
والحوان استفادة ذلك من ظاهر الاية بعيدة بل الظاهر منها كون الغنيمة غنيمة دار الحرب والخمر
غير صحيح والاولى حمل الغنيمة في الاية على ذلك وجعل الوجوب في غير الغنيمة من المواضع السبعة
ثابتا بدليل من خارج كالاجماع ان كان او الاخبار وينفي ما عدا ذلك على الاصل الدال
على العدم وان ان كانت مكسورة فالكلام وان كانت مفتوحة وهو الذي رجح في
فهو مبتدا خبره محذوف ووجه الترجيح انه اذا حذف الخبر احتمل غير واحد من المقدرات كقولك
ثابت واجب حق لازم وما اشبه ذلك كان اقوى للايجاب من النص على الواحد فثابت
او واجب ونحوه ان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن
السبيل مقتضى الاية قسمة الخمس على ستة اقسام سهم لله وسهم لرسوله وسهم لذي القربى
ثلاثة اسهم للثلاثة الباقية وعلى هذا اكثر علمائنا فسهم الله وسهم الرسول للرسول صلى الله
عليه واله وكذا سهم ذي القربى يضعه حيث يشاء من المصالح وحال عدمه تكون الثلاثة
المذكورة للامام القائم مقامه وينبغي الثلاثة اسهم لا الباقية تصرف الى المذكورين من بني
هاشم هذا هو المشهور بين الاصحاب بل كاد يكون اجماعا وذهب جماعة من الاصحاب الى
ان سهم ذي القربى لا يختص بالامام بل هو لجميع قرابة الرسول صلى الله عليه واله من بني هاشم
نقله ابن بابويه في كتاب المقنع ومن لا يحضره الفقيه وهو اختيار ابن الجنيد حيث قال
هو مقسوم على ستة اقسام سهم لله يلي امره امام المسلمين وسهم رسول الله صلى الله عليه واله
الى الناس برحمه اقربهم اليه نسبا وسهم ذوي القربى لاقارب رسول الله صلى الله عليه واله
من بني هاشم وبني المطلب بن عبد مناف ان كانوا من بلدان اهل العدل ويرده ظاهر قوله

ذي

ذي القربى فانه يدل على الوحدة فلا يتناول الاقارب اجمع فتعين كونه الامام اذ لا قائل بالواسطة مخوف
الاجماع لا يقال اراد الجنس كما في ابن السبيل لانا نقول لتنزيل اللفظ الموضوع للواحد على الجنس مجاز
بل حقيقته الواحد فلا يعدل عنه الا ان يتعذر حمله على الواحد فيحمل على الجنس وحيث ان الواحد متعذر
في ابن السبيل اذ ليس هناك معنى واحد يمكن ان يكون مقصودا به اللفظ فلا وجه للحمل عليه
بخلاف ذي القربى فان هناك معنى واحد يصلح ان يكون مقصودا به فيحمل عليه وما يقال انه لا يتم
تبادر الواحد من ذي القربى بل الظاهر منه الجنس كما في غير هذا المقام قال الله وآت ذا القربى
حقه ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وغير ذلك من الايات فيحمل على الجنس
الا ان يثبت المقتضي للعدول عنه على ان ارادة الواحد منه متوقفة على قيام الحجة بذلك اما
بدونها فلا فمدفوع بانا قد بينا ان الظاهر من لفظ ذي القربى الواحد وانما يحمل على الجنس مع التعذر
فليس احتماله للواحد والجنس على حد سواء بل الظاهر المتبادر منه الواحد واراده الجنس في المواضع
التي وقع فيها ذي القربى في غير هذا الموضع انما هو لتعذر ارادة الواحد منه ولو وجب حمله عليه
وبالجملة نحن انما نحمله على الجنس مع تعذر الواحد فلو امكن بوجه من الوجوه حملناه عليه وفيما
نحن فيه ممكن دون ما عداه من المواضع فيحمل عليه على ان الاخبار قد دلت على ذلك وقد بلغت
حدا لا يمكن التاويل فيه ومن ثم نقل الشيخ في ذلك اجماع الفرقة وكانه لم يعتد بخلاف هذا القائل
نعم هو قول جماهير العامة بل انهم اطبقوا على ان المراد بذي القربى قرابة الرسول صلى الله
عليه واله من ولد هاشم وبعضهم اضاف اليها آل المطلب وقال بعض الاصحاب انما يقسم الخمس
على خمسة اسهم سهم لرسوله صلى الله عليه واله وبعده للامام وسهم ذي القربى لهم والثلاثة
الباقية لليتامى والمساكين وابن السبيل قالوا ومعنى لله خمسه وللرسول ان للرسول خمسه

ولو امكن ارادته منه

كقوله تعـ فان لله خمسه وللرسول احق ان يرضوه والمراد رسوله والافتتاح بذكر اسم الله تعـ على جهة التيمن و
والتبرك لان الاشياء كلها له عز وجل وان من حق الخمس ان يكون متقربا به الى الله عز وجل لا غير
وان قوله وللرسول ولذي القربى الخ بيان لان مصرفه هؤلاء الاخصين بعينه على ذلك
صحيحة ربعي بن عبد الله عن ابي عبد الله عـ قال كان رسول الله صلى الله عليه واله اذا اتاه المغنم
اخذ صفوه وكان ذلك له ثم يقسم ما بقي خمسة اخماس ويأخذ خمسه ثم يقسم اربعة اخماس بين الناس
الذين قاتلوا عليه ثم يقسم الخمس الذي اخذه خمسة اخماس خمس يأخذ الله عز وجل لنفسه ثم يقسم الاربعة
الاخماس بين ذوي القربى واليتامى والمساكين وابناء السبيل يعطي كل واحد منهم حقا وكذلك
الامام يأخذ كما اخذ رسول الله صلى الله عليه واله والى هذا ذهب جمهور العامة واختلفوا في سهم النبي صـ
بعد وفاته فقال بعضهم انه يصرف في مصالح المسلمين كما فعله الشيخان بعده وقائل انه يسقط سهمه و
سهم ذي القربى ويصير الكل مصروفا الى الثلاثة الباقية وعليه هذا ابو حنيفة واصحابه وقائل انه يكون
لولي الامر بعده كما يذهب اليه ذلك البعض من اصحابنا والجواب ان الاية بعيدة عما ذكروه
فان ظاهرها الانقسام الى الستة وقولهم الافتتاح بالله للتبرك مجاز لا يصار اليه الا بدليل يدل
عليه بخصوصه والرواية انما تضمنت حكاية فعله صلى الله عليه واله وجاز ان يكون صـ اخذ
دون حقه توفيرا للحصص الباقية اما تبرعا منه او لاعوازهم فلا يثبت بها الحكم على العموم
على ان حملها على التقية ممكن لكون ذلك مذهب العامة كما عرفت ثم ان الاكثر من اصحابنا
قالوا ان الاصناف الثلاثة من بني هاشم دون بني المطلب وهو قول بعض العامة وذهب بعضهم
الى دخول بني المطلب فيهم وعلى هذا اكثر العامة مستدلين عليه بما روي عنه صـ لما قال له بنو عبد
شمس ونوفل هؤلاء اخوتك بنو هاشم لا ينكر فضلهم لمكانك الذي جعلك الله منهم ارايت اخواننا

بني

١٢١

بني المطلب اعطيتهم وحرمتنا وانما نحن وهم بمنزلة واحدة فقال صـ انا وبنو المطلب لم نفترق في
جاهلية ولا اسلام ونحن وهم شيء واحد وشبك بين اصابعه ومن طريق الخاصة ما رواه زرارة
عن ابي عبد الله عـ قال لو كان العدل ما احتاج هاشمي ولا مطلبي الى صدقة ان الله جعل لهم في
كتابه ما كان فيه سعتهم يعني الخمس والجواب ان الاخبار المذكورة غير واضحة الصحة مع معارضتها
بمثلها روى حماد بن عيسى عن بعض اصحابنا عن ابي الحسن الاول عليه السلم قال وهؤلاء الذين
جعل الله لهم الخمس وهم قرابة النبي صلى الله عليه واله وهم بنو عبد المطلب انفسهم الذكر والانثى
والانثى منهم ليس فيهم من اهل بيوتات قريش ولا من ساير العرب احد ونحوها من الاخبار ومع
التعارض يتساقطان ويبقى اشتغال الذمة باخراج الخمس الى مستحقه باقيا ويمكن ان يستدل
على ما نقوله بان بني المطلب مستحقون الزكوة فلا يستحقون الخمس لعدم اجتماعهما في محل واحد
اجماعا واستحقاقهم للزكوة ثابت بعموم قوله تعـ انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية خرج
منه بنو هاشم بالاجماع فيبقى ما عداهم ومنه بنو المطلب ولو قيل ان الاخبار السابقة مخصصة
للاية لقلنا انما هي ضعيفة معارضة بمثلها وذلك يقتضي تساقطها وبقاء عموم القران سالما فيتم
المط ويعتبر في المساكين وابناء السبيل الحاجة على ما مر في باب الزكوة اذ هو الظاهر من الاطلاق
اما اليتيم فاعتبر فقره بعض الاصحاب نظرا الى ان الخمس عوض الزكوة على ما دلت عليه الاخبار
فيعتبر فيه ما يعتبر فيها من الفقر والحاجة ولان الامام يقسم بينهم على قدر حاجتهم والفاضل له ومع
تحقق الغنى تنتفي الحاجة فينتفي النصيب ونفى الاخرون اعتباره نظرا الى عموم الاية الصادق
على الغني والفقير وبان استحقاقه لكونه يتيما فليستوي فيه الغني والفقير ولانه لو اعتبر فيه الفقر لكان
داخلا تحت المساكين فلا يكون قسيما برأسه ويلزم من ذلك تداخل الاقسام والمنازع مستظهر من

الجانبين الا ان الاحتياط يقتضي الاعتبار ومقتضى اللام على ما تقدم بيان المصرف فيجوز تخصيص
الفريق الواحد من الثلاثة بنصف الخمس الذي هو حصتهم واليه ذهب اكثر المتاخرين واعتبر
جماعة وجوب بسط النصف على الثلاثة الاصناف نظرا الى ان اللام في الاية للملك فلا يجوز
الاقتصار على صنف واحد وقالوا ويؤيد ذلك انها لو كانت هنا لبيان المصرف لجاز اعطاء
الجميع لصنف واحد غير الامام وان كان الامام حاضرا واللازم لا قايل به ويمكن ان يجاب
بان ذلك خرج بالاجماع ولولا الاجماع لساغ ذلك لكن الاجماع منع من صرف حصة الامام الى
غيره مع وجوده ومن ثم كان الخلاف بينهم انما هو في الاسهم الثلاثة للاصناف الثلاثة
والخارج بالاجماع لا يرد نقضا على ان القايل بوجوب البسط انما يقول به مع حضور الاصناف لا
مع غيبتهم فان الشيخ ممن يقول بوجوب البسط وقد صرح في بعض كتبه بانه اذا لم يكن في البلد
الا فرقة واحدة منهم جاز ان يفرق فيهم ولا ينتظر غيرهم ولا يحمل الى بلد اخر وهذا مما يضعف
حمل اللام على الملكية والاحتياط في البسط على الاصناف اما تعميم الاشخاص الحاضرين فقد قيل
به وهو بعيد إِن كُنتُم آمَنتُم بِاللّهِ متعلق بمحذوف دل عليه ما تقدم اي ان كنتم آمنتم بالله فاعلموا
ان الخمس لهؤلاء المذكورين فسلموه اليهم وفي الكلام تاكيد لوجوب الخمس على اتم وجه واكد
تصديره الكلام بالعلم واقترانه بان المفيدة للتوكيد وتقييد الحكم بالايمان وذلك الجملة الخبرية
وتكرار ان المؤكدة وحذف الخبر وليس المراد هنا مجرد العلم فان العلم المتعلق بالعمل اذا لم
يكن العلم مقصودا بالعرض لتحصيل العمل الذي هو المقصود اصالة وَمَا أَنزَلْنَا عَلَى
عَبْدِنَا محمد صلى الله عليه وآله من الايات والملائكة والنصر يَوْمَ الْفُرْقَانِ اراد به يوم
بدر فانه يوم حصل فيه الفرق بين الحق والباطل وغلب فيه الحق عليه يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ

هم

هم المسلمون والكفار وهي اول واقعة عظيمة صارت في الاسلام وَاللّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ فيقدر
على نصر الجماعة القليلة على الفئة الكثيرة وامدادها بالملائكة كما وقع في ذلك اليوم الثانية
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ الأَرْضِ الاية
قد ذكرناها في آيات الزكوة فلا نعيدها الثالثة يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأَنفَالِ جمع نفل بسكون
الفاء وفتحها وهو الزيادة ومنه سميت النافلة لزيادتها على الواجب قيل المراد هنا غنيمة يوم بدر
والمراد السؤال عن احكامها وكيفية قسمتها ويؤيده ما قيل انها نزلت بسبب اختلاف المسلمين
في غنايم بدر وانها كيف تقسم ومن يقسمها المهاجرون والانصار فبين حكمها وان امر ذلك الى الله
والرسول وقيل المراد بها انفال السرايا المجعولة لهم كقوله عليه السلام من فعل كذا وكذا فله كذا وقد
وقع منه ذلك في يوم بدر فسارع الشبان وبقي الشيوخ تحت الرايات فلما انقضى الحرب طلب
الشبان ما كان قد نفلهم النبي صلى الله عليه وآله فقال الشيوخ كنا ردءا لكم لو وقعت عليكم
الهزيمة لرجعتم الينا وتشاجروا في ذلك فنزلت وبه استدل الشافعي على انه لا يلزم الامام
ان يفي بما وعد وهذان القولان مرغوب عنهما فيما بيننا والذي عليه اصحابنا ان المراد
بها ما قد وردت به الروايات عن الباقر والصادق عليهما السلم انهما قالا الانفال كل ما اخذ
من دار الحرب بغير قتال وكل ارض انجلى عنها اهلها بغير قتال ويسميها الفقهاء فيئا وميراث
من لا وارث له وقطايع الملوك اذا كانت في ايديهم من غير غصب والاجام وبطون
الاودية والارضون الموات ونحوها وقد روي عن اهل البيت عليهم السلم انهم قرأوا يسألونك
الانفال بغير لفظة عن قُلِ الأَنفَالُ لِلّهِ وَالرَّسُولِ اي هي لهما مختصة بهما والمراد انها
للرسول في حال حيوته ومن بعده للامام القايم مقامه وعلى هذا فلا تكون منسوخة باية

الغنيمة اعنى قوله تعالى واعلموا انما غنمتم الاية لعدم التنافى بينهما لاختلاف المحل نعم لو حملناها على
الغنيمة امكن القول بالنسخ للتنافى واتقوا الله باتقاء معاصيه واتباع ما يأمركم به
واصلحوا ذات بينكم اى الحال التى بينكم بالمساواة ومساعدة بعضكم بعضا فيما رزقكم
الله وترك الخصومة والمنازعة بالصلح والجبر وتسليم الامر الى الله واطيعوا الله و
رسوله ولا تخرجوا عما امرتم به ان كنتم مؤمنين مصدقين بالله والرسول فان الايمان
يقتضى ذلك او ان كنتم كاملى الايمان فان كماله بهذه الثلاثة اعنى اجتناب المناهى الذى هو
فى معنى الاتقاء واتباع الاوامر واصلاح ذات البين بالعدل والاحسان والمساعدة على
الحق كما دل عليه قوله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى الاية انما المؤمنون الذين اذا
ذكر الله وجلت قلوبهم فزعت لذكره استعظاما له وتهيبا من جلاله وقيل هو الرجل
يهم بالمعصية فيقال له اتق الله فينزع عنه خوفا من العقاب والمراد بالاية كمال الايمان
لعدم اعتبار مثله فى اصل الايمان كما دل عليه قوله فى موضع اخر الذين يقيمون الصلوة ومما
رزقناهم ينفقون اولئك هم المؤمنون حقا حكم عليهم بتحقق الايمان فيهم ولم يعتبر
الوجل عند الذكر فاقتضى انها صفة زائدة توجب كماله واذا تليت عليهم اياته زادتهم
ايمانا لزيادة المؤمن به فان الايمان بالايات توجب ازدياده بازديادها او لاطمئنان
النفس ورسوخ اليقين بتظاهر الادلة او بالعمل بموجبها وهو قول من قال الايمان يزيد
بالطاعة وينقص بالمعصية بناء على دخول العمل فيه وهو قول مرغوب عنه وقد تحقق مما
ذكرناه ان زيادة الايمان تكون على ثلاثة انحاء الاول بقوة الدليل وبكثرته فان كل دليل
فهو مركب لا محالة من مقدمات ولا شك ان النفوس مختلفة فى الاشراق والانارة والاذعان

متفاوتة

المتفاوتة فى الذكاء والغباوة فكل من كان جزمه بالمقدمات اكثر وادوم كان علمه بالنتيجة اكمل
واتم الثانى بتعدد التصديق وتجدده فمن المعلوم ان من صدق انسانا فى شيئين كان
تصديقه ازيد من تصديق من صدقه فى شئ واحد الثالث ان الايمان عبارة عن مجموع
الاعتقاد والاقرار والعمل واذا كان عبارة عن مجموع الثلاثة فبسبب دخول التفاوت
فى العمل يظهر التفاوت فى الايمان وعلى ربهم يتوكلون يفوضون اليه امورهم ولا يخشون
سواه ولا يرجون الا رحمته والواو للحال وفى ذلك اشارة الى ان كمال الايمان انما يكون بالتوكل
عليه والانابة اليه ولنختم هذا البحث باية تعلق به وهى قوله تعالى وما افاء الله على رسوله
اى اعاده عليه بمعنى صيره له فانه كان حقيقا بان يكون له لانه تعالى خلق الناس لعبادته
وخلق ما خلق لهم ليتوسلوا به الى صلة طاعته فى ايدى الكفرة فى غير محلها فارجعها للمؤمنين
فى اعادة وفى الكافى ان الله تبارك وتعالى جعل الدنيا باسرها لخليفته حيث يقول للملائكة
انى جاعل فى الارض خليفة فكانت الدنيا باسرها لادم وصارت بعده لابرار ولده وخلفائه
فما غلب عليه اعداؤهم ثم رجع اليهم بحرب او غلبة سمى فيئا وهو ان يفئ اليهم بغلبة وحرب
كان حكمه فيه ما قال الله واعلموا انما غنمتم من شئ الاية فهذا هو الفئ الراجع وانما يكون الراجع
ما كان فى يد غيرهم فاخذ منهم بالسيف واما ما رجع اليهم من غير ان يوجف عليه بخيل ولا ركاب
فهو الانفال هو لله وللرسول خاصة وليس لاحد فيه شركة وانما جعل الشركة فى شئ قوتل عليه الى
اخر ما ذكره ومقتضاه ان هذا القسم من الراجع اليهم بعد دخوله فى يد غيرهم من الانفال
وقد سبقت الاشارة الى كونه من الانفال وهنا يظهر الوجه فى كونه فيئا منهم اى من الكفرة
او من بنى النضير فما اوجفتم عليه الفاء جواب الشرط اى ما اجريتم على تحصيله وغنمه من

الوجف وهو سرعة السير من خيل ولا ركاب وانما مشيتم اليه على ارجلكم فان قرى بني النضير
كانت على ميلين من المدينة فمشوا اليه رجالا غير رسول الله صلى الله عليه واله فانه ركب جملا
او حمارا ولم يجر قتال ولكن الله يسلط رسله على من يشاء اي يمكنهم من عدوهم بغير قتال
بان يقذف الرعب في قلوبهم او على ما في ايديهم كما كان سلط رسله على اعدائه فالامر فيه مفوض
اليه فلا يقسم قسمة الغنيمة التي قوتل عليها واخذت عنوة وذلك انهم طلبوا قسمتها بينهم فنزلت
جعل الله اموال بني النضير لرسوله خاصة يفعل بها ما يشاء الا انه قسمها بين المهاجرين
ولم يعط الانصار منها شيئا الا ثلثة نفر كانت بهم حاجة وقد تقدم ان هذا من الانفال فيكون
للامام بعد النبي صلى الله عليه واله والله على كل شيء قدير فيفعل تارة بالوسايط الظاهرة
وتارة بغيرها ما افاء الله على رسوله من اهل القرى قيل لم يعطف هذه على ما قبلها
لانها بيان لها غير اجنبية منها بين لرسوله فيها ما يصنع بالفيء وامره ان يضعه حيث يضع الخمس
من الغنايم كذا في ف وغيره وفيه نظر فان ظاهر الاولى ان امر الفيء مفوض اليه وهنا اوجب قسمته
بطريق الخمس وكونها لقصة واحدة تزيد الاشكال ومن ثم احتمل بعضهم كونها ناسخة لسابقتها
وبالجملة ظاهرها يخالف ما هو الشايع بين اصحابنا ومتظافرت به اخبارهم من ان ما لم يوجف
عليه بخيل ولا ركاب فهو للرسول صلى الله عليه واله وبعده للامام ويمكن ان يتوقى بتغاير القصتين
كما ذكره بعض المفسرين من ان ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب نزلت في اموال بني النضير
وانها كانت لرسول الله صلى الله عليه واله وكان ص ينفق منها على اهله واما اهل القرى
المذكورون في هذه الاية فهم اهل الصفراء وينبع وما هنالك من قرى العرب التي تسمى قرى
غرينة قال وحكمها مخالف لاموال بني النضير فانه ص لم يحبس من هذه لنفسه شيئا بل قسمها

على ما اوه

على ما اوه الله وهو الظاهر وما رواه الشيخ عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلم قال سمعته يقول الفيء
والانفال ما كان من ارض لم يكن فيها هراقة الدماء وقوم صولحوا واعطوا من ايديهم وما كان
من ارض خربة او بطن واد فهو كله من الفيء فهذا لله ولرسوله فما كان لله فهو لرسوله يضعه حيث
يشاء وهو للامام بعد الرسول صلى الله عليه واله وقوله وما افاء الله على رسوله منهم فما اوجفتم
عليه من خيل ولا ركاب قال الا ترى هو هذا واما قوله ما افاء الله على رسوله من اهل القرى فهذا
بمنزلة المغنم كان ابي يقول ذلك وليس لنا فيه غير سهمين سهم الرسول وسهم ذي القربى ثم نحن
شركاء الناس فيما بقي وعلى هذا فلا اشكال بان يكون الاولى في حكم الفيء الذي لم يوجف عليه وهذه
في حكم ما اوجف عليه فان جميع ما في ايدي الكفار للمؤمنين وبعد حصوله في ايديهم بقتال او بغيره
يصير فيئا على ما عرفت وح فيمكن ان يوجه عدم العطف بكون هذه غير الاولى ما ابدا كلام
او على الاستيناف فانه لما وحكم الفيء الذي لم يوجف كان سائلا يسال عن حكم ما اوجف عليه
فبين ان هذا ما شانه فهو في حكم الغنيمة فلله وللرسول بتمليك الله اياه ولذي القربى
واليتامى والمساكين وابن السبيل قد تقدم ان المراد بهم من كان من بني هاشم وهو
الظاهر من الاية لان التقدير ولذي قرباه ويتامى اهل بيته ومساكينهم وابن السبيل منهم وفي
الروايات دلالة عليه روى المنهال بن عمرو عن علي بن الحسين عليه السلم قال قلت قوله ولذي
القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل قال هم قربانا ومساكيننا وابناء سبيلنا وقال جميع الفقهاء
هم يتامى الناس عامتهم وكذلك المساكين وابناء السبيل وفي رواية محمد بن مسلم السابقة اشعار
به فتامل وقد عرفت حكم قسمة الغنيمة كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم علة لانقسام الفيء
الخاص الى الاقسام من حق الفيء ان يعطى الفقراء ليكون لهم بلغة يعيشون بها لا دولة بين الاغنياء

تبدا ولو نزر ويدور بينهم كما كان في الجاهلية فان الرؤسا منهم كانوا يستأثرون بالغنيمة لانهم
اهل الرياسة والدولة والغلبة والمعنى كيلا يكون اخذه غلبة واثرة جاهلية وهو خطاب
للمؤمنين دون الرسول صلى الله عليه وآله واهل بيته عليهم السلم ونقل في ن عن الكلبي انها
نزلت في رؤساء المسلمين قالوا له يا رسول الله خذ صفوك والربع ودعنا والباقي فهكذا
كنا نفعل في الجاهلية فنزلت الاية فقال الصحابة سمعا وطاعة لامر الله ورسوله وما آتاكم
الرسول من الامر والنهي فخذوه فتمسكوا به لانه واجب الطاعة او حلال لكم وما نهاكم
عنه عن اتيانه او اخذه من الفيء فانتهوا واتقوا الله في مخالفة الرسول صلى الله عليه
وآله ان الله شديد العقاب لمن خالف فليحذر الذين يخالفون امره وهو عام في
كل ما امر به النبي صلى الله عليه وآله ونهى عنه وان نزلت في الفيء فان العبرة بعموم اللفظ لا
بخصوص السبب وقد يستدل به على ان مقتضى الامر الوجوب والنهي التحريم لكن بالنسبة
الى امر النبي ونهيه فتامل للفقراء المهاجرين قيل هو بدل من المساكين وابن السبيل
في الاية السابقة والمقصود الحث على هؤلاء بالنسبة الى غيرهم لمكان ما بهم من الفقر والمهاجرة
الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم فان اهل مكة اخرجوهم منها واخذوا اموالهم
واستدل بعضهم بظاهرها على جواز بيع دور مكة وانها مما يصح تملكها وفيه نظر سيجيء يبتغون
فضلا من الله ورضوانا حال مقيدة لاخراجهم بما يوجب تعظيمهم وينصرون
الله ورسوله باموالهم وانفسهم اولئك هم الصادقون الذين ظهر صدقهم في ايمانهم
وجهادهم والذين تبوؤا الدار والايمان ثناء بعد ذكر المهاجرين بوصف الانصار
ومدحهم حتى طابت انفسهم عن الفيء والمراد انهم لزموا المدينة والايمان وتمكنوا منهما

او تبوؤا

او تبوؤا دار الهجرة ودار الايمان فحذف المضاف من الثاني والمضاف اليه من الاول
وعوض عنه اللام او تبوؤا الدار واخلصوا الايمان كقوله علفتها تبنا وماء باردا من قبلهم
اي قبل هجرة المهاجرين اليهم وقدومهم عليهم لان الانصار لم يؤمنوا قبل المهاجرين بل ايمان
المهاجرين سابق فلا بد من التاويل بما ذكر وقيل معناه قبل ايمانهم والمراد بهم اصحاب ليلة
العقبة وهم سبعون رجلا بايعوا رسول الله صلى الله عليه وآله على حرب الاحمر والابيض كذا
في ف يحبون من هاجر اليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما اوتوا من الفيء وغيره
من انواع الاحسان فلم يجعل لهم حسد ولا غيض مما اعطى المهاجرون دونهم ويؤثرون على
انفسهم فيقدمون المهاجرين حتى لو كان عند بعضهم امرأتان نزل عن واحدة وزوجها
من احدهم ولو كان بهم خصاصة حاجة الى ما اثروا به من خصاص البناء وهي فرجه
ومن يوق شح نفسه اي يدفع ويمنع عنه بخل نفسه فيخالفها فيما دعته اليه منه والشح اللؤم
الذاتي الذي تقتضيه الحالة النفسانية ومن ثم اضيف الى النفس وقيل من لم ياخذ
شيئا نهى الله عن اخذه ولم يمنع شيئا امره الله باعطائه فقد وقي شح نفسه فاولئك هم
المفلحون الفائزون بالثناء العاجل والثواب الآجل وفيه حث على مخالفة النفس فيما
يغلب عليها من حب المال وبغض الانفاق والذين جاؤا من بعدهم وهم الذين هاجروا
من بعد حين قوي الاسلام او التابعون لهم باحسان وهم المؤمنون بعد الفريقين الى
يوم القيمة ومن ثم قيل ان الاية قد استوعبت جميع المؤمنين وعلى هذا فيكون مقطوعا
عما قبله معطوفا على ما قبله عطف الجملة على الجملة لا عطف المفردات فان قوله والذين جاؤا
مبتدا خبره يقولون ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان اخبر تع

عنهم بانهم لايمانهم ومحبتهم يقولون ذلك ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين امنوا حقدا لهم ربنا
انك رؤف رحيم فحقيق بان تجيب دعانا يا خير من دعاه داع واقرب من رجاه راج

كتاب الحج

والبحث فيه يقع على انواع الاول في وجوبه وفيه ايات الاولى ان
اول بيت وضع للناس بنى للناس ولم يكن قبله بيت مبنى بل انما دحيت الارض من تحته فقد
روى عن ابي جعفر عليه السلم عن ابائه عليهم السلم قال ان الله ثم بعث ملائكته فقال ابنوا لي في
الارض بيتا على مثال البيت المعمور وامر الله تعالى من في الارض ان يطوفوا كما يطوف اهل السماء
بالبيت المعمور وروى الكليني عن ابي حسان عن ابي جعفر عليه السلم قال لما اراد الله عز وجل ان يخلق
الارض امر الرياح فضربن متن الماء حتى صار موجا ثم ازبد فصار زبدا واحدا فجمعه في موضع البيت
ثم جعله جبلا من زبد ثم دحى الارض من تحته وهو قول الله عز وجل ان اول بيت وضع للناس للذي
ببكة مباركا ورواه ايضا سيف بن عميرة عن ابي بكر الحضرمي عن ابي عبد الله ع ونحوها من
الاخبار الواردة في ذلك او وضع للعبادة ولم يكن قبله بيت يعبد الله فيه فقد روى ابو ذر
انه سئل النبي صلى الله عليه وآله عن اول مسجد وضع للناس فقال المسجد الحرام ثم البيت المقدس
فسئل كم بينهما فقال اربعون سنة وانه اول بالشرف والرتبة لا بالزمان فقد روى عن علي
عليه السلم ان رجلا قال له اهو اول بيت قال لا قد كان قبله بيوت ولكنه اول بيت وضع للناس
مباركا فيه الهدى والرحمة والبركة واول من بناه ابراهيم ثم بناه قوم من العرب من جرهم
ثم هدم فبناه قريش للذي ببكة للبيت الذي ببكة وهي لغة في مكة علم للبلد الحرام كالنبيط
والنميط في اسم موضع بالدهناء وامثاله وقعت الباء موضع الميم لتقارب مخرجهما وقيل ان بكة
موضع المسجد ومكة الحرم كله تدخل فيه البيوت وهو المروي عن ابي جعفر عليه السلم وقيل بكة موضع

البيت والمطاف ومكة اسم البلد ونقله في ت عن الاكثر واشتقاقها من بكه اذا زحمه لانهم يتباكون
فيها اي يزدحمون في الطواف وقيل لانها تبك اعناق الجبابرة اي تدقها لم يقصدها جبار بسوء
الا اندقت عنقه واما مكة فاشتقاقها من امتك الفصيل ضرع امه اذا امتص ما فيه واستقصى
فسميت بذلك لانها تجذب الناس من كل جانب قطرا ولقلة مائها كان ارضها امتصت ماؤها
مباركا كثير الخير والبركة والنفع لمن حجه او اعتمره او اعتكف عنده او طاف حوله لما فيه من
الثواب العظيم المضاعف وتكفير الذنوب وهو حال من المستكن في الظرف وهدى للعالمين
دلالة لهم على الله سبحانه باهلاكه كل من قصده من الجبابرة كاصحاب الفيل وغيرهم وباجتماع
الظبي في حرمه مع الكلب والذئب ولا ينفر عنه كما ينفر في غيره من المواضع وباستيناس الطيور
فيه بالناس واستشفاء المريض به وبانه لا يعلوه طير اعظاما له الى غير ذلك من الدلالات
او انهم يهتدون به لانه قبلتهم ومتعبدهم فيه ايات بينات دلالات واضحات والجملة
مفسرة للهدى على الوجه الاول ويحتمل ان يكون حالا اخرى مقام ابراهيم مبتدا حذف خبره اي منها
مقام ابراهيم او بدل من ايات بدل البعض او عطف بيان لقوله ايات وصح بيان الجمع بالواحد
اما لانه وحده بمنزلة ايات كثيرة كما جعل ابراهيم وحده امة لظهور شانه وقوة دلالته على قدرة
الله تعالى ونبوة ابراهيم ع من تاثير قدمه في حجر صلد واما لاشتمالها عليها لان اثر القدم في
الصخرة الصماء اية وغوصه فيها الى الكعبين اية والانة بعض الصخرة دون بعض اية وابقاؤه دون
سائر ايات الانبياء اية وحفظه مع كثرة الاعداء من المشركين واهل الكتاب والملاحدة الوف
سنين اية وفي حسنة ابن سنان قال سالت ابا عبد الله عليه السلم فيه ايات بينات ما هذه الايات
البينات قال مقام ابراهيم حيث قام على الحجر فاثرت فيه قدماه والحجر الاسود ومنزل اسمعيل

وسبب هذا الاثر انه لما ارتفع بنيان الكعبة قام على هذا الحجر ليتمكن من رفع الحجارة فغاصت فيه
قدماه او انه لما جاء زائرا من الشام اراد سام اسمعيل ان تغسل رأسه فلم ينزل فجائته بهذا
الحجر فوضعته مرة الى شقه الايمن فوضع قدمه عليه والى الايسر فوضع قدمه عليه فبقى اثر قدميه في
مَنْ دَخَلَهُ كانَ آمِناً جملة ابتدائية او شرطية معطوفة من حيث المعنى على مقام لانه في معنى
اَمِنَ من دخله اى ومنها أمن من دخله واقتصر في الايات عليهما لان فيهما غنية عن غيرهما في
الدارين بقاء الاثر مدى الدهر والامن من العذاب يوم القيمة وقد تظافرت الاخبار بكونه
آمنا من العذاب يوم القيمة ويحتمل ان يكون الخبر هنا بمعنى الامر والمراد من دخله آمنوه فيؤيده
ما رواه الحلبى في الحسن عن ابى عبد الله ع قال سألته عن قول الله عز وجل ومن دخله كان آمنا
قال اذا احدث العبد جناية في غير الحرم ثم فر الى الحرم لم يسغ لاحد ان يأخذه في الحرم ولكن
يمنع من السوق ولا يبايع ولا يطعم ولا يسقى ولا يكلم فانه اذا فعل ذلك يوشك ان يخرج فيؤخذ
واذا جنى في الحرم جناية اقيم عليه الحد في الحرم فانه لم يرع للحرم حرمته وما رواه على بن ابى حمزة
عن الصادق ع قال سألته عن قول الله عز وجل ومن دخله كان آمنا قال ان سرق سارق
بغيره مكة او جنى جناية على نفس ففر الى مكة لم يؤخذ ما دام في الحرم حتى يخرج منه ولكن يمنع من السوق
ولا يبايع ولا يجالس حتى يخرج منه فيؤخذ وان احدث في الحرم ذلك الحدث اخذ منه ونحوهما
من الاخبار لكن هذا يقتضى كون الضمير في ومن دخله راجعا الى الحرم لا الى البيت او بكره
المذكورها الا غيرها ويمكن ان يرجع الضمير الى مقام ابراهيم ويراد بمقام ابراهيم الحرم كله على
ما يروى عن ابن عباس انه قال الحرم كله مقام ابراهيم وهو مبنى على ان يراد المقام لغة وهو
ما اقام فيه او توسع فيه فاطلق اسم الجزء على الكل وفي حسنة عبد الله بن سنان قال سألته عن قول

الله

الله عز وجل ومن دخله كان آمنا البيت عنى او الحرم قال من دخل الحرم مستجيرا به فهو آمن من
سخط الله ومن دخله من الوحش والطير كان آمنا ان يهاج او يؤذى حتى يخرج من الحرم
وهو صريح في كون الضمير للحرم ويؤيد ذلك قوله تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا ويتخطف
الناس من حولهم وبالجملة الحكم بعدم اقامة الحد في الحرم على من التجأ اليه مما ذهب اليه اصحابنا
وقد تظافرت اخبارهم بذلك لان الاستناد في الحكم الى ظاهر الاية بعيد لعدم ظهورها في ذلك
واحتمال المعنى الاول قائم نعم يتم بمعونة الاخبار وقد وافقنا على ذلك اكثر العامة واتفقت الامة
على ان من اصاب فيه ما يوجب الحد اقيم عليه الحد فيه لعدم احترامه وَلِلّٰهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ
الْبَيْتِ قصده للزيادة على الوجه المخصوص المشتمل على ايقاع المناسك المؤداة في المشاعر
المخصوصة مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً بدل من الناس مخصص لعمومه اى اوجب الله على المستطيع
من الناس حج البيت وقد اختلف في الاستطاعة المحصلة للوجوب فقيل انها بالبدن فيجب
على من قدر على المشى والكسب في الطريق ولو بسؤال الناس اذا كان من عادته ذلك وهو
مذهب المالكية ويدفعه ما صح عن النبى صلى الله عليه وآله انه فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة
وقال الشافعية انها بالمال فقط ومن ثم اوجبوا الاستنابة على الزمن المقعد اذا وجد اجرة من
ينوب ويرده انها عبادة متعلقة بالبدن ايضا فيمتنع التكليف بها مع العجز اذ لم يعهد من الشارع
التكليف بمثله والذى عليه اصحابنا رضوان الله عليهم انها بمجموع الامرين فلم يوجبوه الا على
من قدر على الزاد والراحلة عينا او ثمنا ونفقة عياله ذاهبا وآيبا فاضلا عن حوائجه الاصلية
اللازمة له في حال السفر وكان صحيحا في نفسه سالما عما يعوقه عن المسير من الامراض وانقطاع
الطريق وضيق الوقت فلو لم يغلب على ظنه السلامة في الطريق لخوف سبع او لص او نحو ذلك

او خاف المراة على بضعها او كان ضعيفا لا يقوى على الاستمساك على الراحلة لضعف او مرض او غيره
فهو غير مستطيع وكذا لو ضاق عليه الوقت بحيث لا يفي بالوصول وايقاع الافعال وقد نطقت
بذلك الاخبار عن الائمة الاطهار الذين هم مهبط الوحي ومعدن التنزيل واعرف باسرار
الكتاب وبشريعة جدهم م روى محمد بن يحيى الخثعمي قال سال حفص الكناسي الصادق ع
وانا عنده عن قول الله عز وجل ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا قال يعني
بذلك من كان صحيحا في بدنه مخلى في سربه له زاد وراحلة فهو ممن يستطيع الحج ونحوها من
الاخبار ويمكن استفادة بعضها من الادلة العقلية ايضا وهل يشترط الرجوع الى كفاية زيادة
على ذلك قيل نعم وعليه بعض الاصحاب محتجا برواية ابي الربيع الشامي عن الصادق ع سئل
عن السبيل فقال السعة في المال اذا كان يحج ببعض ويبقي بعضا لقوت عياله اليس قد فرض
الله الزكوة فلم يجعلها الا على من ملك مائتي درهم والجواب ان الرواية غير معلومة الصحة
لجهالة راويها ولو سلم فلا دلالة فيها على ما ذهبوا اليه لانها تدل على وجوب بقاء النفقة لعياله
مدة ذهابه وعوده ونحن لا نخالف في اشتراط ذلك وانما ننكر الزيادة عليه ولم يعلم من
الرواية اعتبار الرجوع الى كفاية على الوجه الذي ذكروه بل هي ظاهرة فيما قلناه وهو اصرح
في الرد على العامة حيث يكتفون بالزاد والراحلة لنفسه ولم يعتبروا نفقة العيال المدة
المذكورة نعم روى شيخنا المفيد هذا الحديث بزيادة قد تدل على ذلك وهي قد قيل لابي جعفر ع
ذلك فقال هلك الناس اذا كان من له زاد وراحلة لا يملك غيرها ومقدار ذلك
مما يقوت به عياله ويستغني به عن الناس فقد وجب عليه ان يحج ثم يرجع فيسال الناس
بكفه لقد هلك الناس اذن فقيل له فما السبيل عندك قال السعة في المال وهو ان يكون معه

ما يحج

ما يحج ببعضه ويبقى البعض يقوت به نفسه وعياله ثم قال قوله ع ثم يرجع فيسال الناس بكفه فيه
دلالة ما على ذلك ثم قوله ويبقى البعض لقوت نفسه وعياله قد يدل عليه ايضا اذ المراد بقاء ذلك
وقت الرجوع والا فكيف يقوت نفسه بذلك البعض مع انه قد خرج الى الحج والجواب انه لم يثبت
نقل هذه الزيادة في شيء من كتب الحديث المتداولة فيما بيننا فلا تكون معتبرة ولو قيل ان الزيادة
من الثقة مقبولة لقلنا لا نسلم ذلك ومع التسليم فانما ذلك مع معلومية طريق نقلها على انا لو سلمناها
فلا دلالة لها على ذلك اذ يجوز ان يكون المراد بقوله ثم يرجع فيسال الناس بكفه انه لا يكون بحيث
يصير بسبب الحج سائلا بكفه بعده بان يكون الحج جعله سائلا كذلك وظاهر ان هذا لا يستلزم
اشتراط الرجوع الى كفاية على الوجه الذي قلتم وايضا يمكن ان يراد منه بقاء الاستطاعة
الى ان يرجع الى بلده بحيث لا يسال الناس في الطريق بكفه وقوله ما يحج ببعضه ويبقي البعض
الخ يجوز ان يراد به صرف بعضه في مصالح الحج من الراحلة والالات والبعض الاخر يصرفه في
قوت نفسه في الطريق وقوت عياله في بلدهم الى ان يرجع وبالجملة فالرواية غير واضحة الدلالة
على ما قالوه مع ضعفها فلا تقاوم عمومات القران وصحاح الاخبار بل تضمحل في مقابلها ثم ان
مقتضى الاية الوجوب على المستطيع بالزاد والراحلة كما عرفت وهو اعم من ان يكون مالكا
لهما او لا فعلى هذا لو بذل له وجب عليه الحج لظهور كونه مستطيعا على ذلك التقدير وهل يثبت
بمجرد البذل الاكثر نعم واعتبر بعضهم التمليك او تعليقه بنذر وشبهه مما لا يصح له الرجوع معه
نظرا الى جواز الرجوع فيما بذله فيكون ذلك بمثابة تعليق الواجب على ما ليس بواجب والاخبار
المعتبرة الاسناد دالة باطلاقها على الوجوب من غير تقييد بكون الباذل قد ملكه او لا
روى محمد بن مسلم في الصحيح قال قلت لابي عبد الله عليه السلم في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت

من استطاع اليه سبيلا قال يكون له ما يحج به قلت فان عرض عليه الحج فاستحيى قال هو ممن يستطيع ولم
يستحيى ولو على حمار اجذع ابتر وروى معوية بن عمار في الصحيح عن الصادق عليه السلم الى ان قال
قال دعاه قوم ان يحجوه فاستحيى فلم يفعل فانه لا يسعه الا ان يخرج ولو على حمار ابتر الحديث
والاخبار في ذلك كثيرة ويجاب عما ذكروه من تعلقه الواجب على ما ليس بواجب بانا لم نحكم
الوجوب بمجرد البذل بمعنى ان بمجرد حصول البذل يوجب استقرار الحج في الذمة ويجعله واجبا
مطلقا بل نقول انه يجب بذلك ويبقى الوجوب مراعى باستمرار البذل فان استمر استمر الوجوب
وان سقط في الاثناء لعارض سقط وهل ذلك الا مثل من وجب عليه الحج وسافر عام
الاستطاعة فعرض له عارض في الطريق من نهب ماله او غصبه بحيث لا يمكنه المسير عن ط غير ذلك
الموضع فانه يسقط عنه الوجوب بالحكم بظاهر في اول الامر نعم مع وجود العايلة لا بد ان
يكون عندهم ما يكفيهم مدة غيبته عنهم سواء كان ذلك ببذل الباذل او كان عنده
ما يخلفه لهم ولا فرق في كون المبذول نفس الزاد والراحلة او ثمنهما او ما يمكن تحصيلها
به ومن فرق فقد ابعد واعلم ان مقتضى ما ذكرناه في تفسير الاستطاعة انه لا يجب الحج
على المعضوب والزمن والكبير الذي لا يستمسك على الراحلة لكن بعض اصحابنا اوجب
على هؤلاء الاستنابة في الحج اذا كانوا موسرين قادرين على ان يجهزوا شخصا يحج عنهم وانما
اوجب ذلك لدليل من خارج دل عليه ومع هذا لو قدر على الحج بنفسه بان زال العذر عنه
وجب عليه الحج ايضا ولا يسقط عنه بتلك الاستنابة لتحقق الاستطاعة ح وما وجب بالنيابة
انما وجب لدليل من خارج والا لم يجب لوقوعه قبل شرط الوجوب وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ
غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ اي ومن لم يحج وضع مكانه كفر للتاكيد في وجوبه وفي الحديث من مات

ولم

ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا او نصرانيا وقد اكد امر الحج في هذه الاية على المستطيع من وجوه الدلالة
على وجوبه بصيغة الخبر وابرازه في الجملة الاسمية وايراده على وجه يفيد انه حق واجب لله
في رقاب الناس لا ينفكون عنه فانه كما دل عليه ولله على الناس حج البيت والتعميم اولا ثم التخصيص
بالابدال لما فيه من تثنية المراد وتكريره ولما في الايضاح بعد الابهام والتفصيل بعد الاجمال
من ايراده الشيء بصورتين مختلفتين ليكرره ويتقرر وتسمية ترك الحج كفرا للتغليظ عليه وانه
فعل الكفرة ثم ذكر الاستغناء على تقدير عدم الفعل وهو امارة المقت والسخط والخذلان
وكون الاستغناء عن العالمين دون الاستغناء عن التارك لما فيه من مبالغة التعميم وثبوت
الاستغناء عنه بالبرهان الواضح ولذلك الدال على الاستغناء الكامل وهو ادل على عظم السخط
وقد ورد في الاخبار ما يدل على الذم الفاحش لمن ترك الحج ولم يبادر الى فعله بعد وجوبه روى
محمد بن الفضيل عن الكاظم ع في قوله تع هل ننبئكم بالاخسرين اعمالا انهم الذين يتمادون
بحج الاسلام ويسوفونه وروى معوية بن عمار عن الصادق عليه السلم في قوله تعالى ونحشره
يوم القيمة اعمى المراد من يحتم عليه الحج ولم يحج اي اعمى عن طريق الخير ونحوها من الاخبار وكفى بتركه
ذما ان جعل كفرا مع ان مقر الكافرين في النار **الثانية** وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ
مَكَانَ الْبَيْتِ اي واذكر اذ جعلنا مكان البيت مباءة اي مرجعا يرجع اليها ابرهيم عند
ارادة بنائه وقيل ان اللام زائدة فان بوأ يتعدى بنفسه تقول بوأته منزلا ومكان
ظرف اي اذ انزلناه فيه قيل ان البيت رفع الى السماء ايام الطوفان فانطمس وكان من
ياقوتة حمراء فاعلم الله تعالى ابراهيم ع مكانه بريح ارسلها يقال لها الخجوج كنست ما حوله حتى ظهرت
اسه القديم فبناه على اسه القديم وقيل كانت سحابة تطوف حيال الكعبة فبنا على ظلها وقيل

وقيل خلق الله فيها لسانا يتكلم فقامت بحيال البيت وقالت يا ابرهيم ابن على قدري أَنْ لَا
تُشْرِكْ بِي شَيْئًا أن مفسرة لفعل دل عليه بوّأنا مكان البيت لان التبوئة من اجل العبادة
فكانه قيل امرناه او تعبدناه وقلنا له لا تشرك بي شيئا في العبادة وَطَهِّرْ بَيْتِيَ من عبادة
الاوثان والشرك او من الاقذار التي كانت ترمى حول البيت لِلطَّائِفِينَ حول البيت
وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ اراد المصلين عبّر عن الصلوة باركانها للدلالة على ان
كل واحد منها مستقل باقتضاء ذلك فكيف مع الاجتماع قال الشيخ ره في ت وفي الاية دلالة
على جواز الصلوة بالكعبة قلت وهو حجة عليه حيث ذهب في ف الى المنع من الصلوة في
جوفها وان جوز ذلك في ساير كتبه وعلى ابن البراج حيث منع من جواز الفريضة فاحتج الشيخ
في ف بما روى عنهم ع انه وقف على باب البيت وصلى ركعتين وقال هذه القبلة واشار اليها
فكانت هي القبلة وظاهر ان من صلى جوفها لم يصل الى ما اشار اليه وهو بعيد ودفعه ظاهر و الاية
لا يعارضها مثل هذه الاخبار ولا يرد ان المامور بذلك ابراهيم ع لان الدلالة على ذلك يكون
الغرض منه التطهير ذلك فلا تختلف فيه شريعة من الشرايع وهو ظ وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ
نادهم بِالْحَجِّ اي بدعوته والامر به والمامور بالاذان نبينا صلى الله عليه وآله كما قال جماعة
من المفسرين امر بذلك في حجة الوداع ويؤيده من الاخبار ما رواه معوية بن عمار في الصحيح
عن ابي عبد الله ع قال ان رسول الله صلى الله عليه وآله اقام بالمدينة عشر سنين لم يحج
ثم انزل الله سبحانه عليه واذن في الناس بالحج الاية فامر المؤذنين ان يؤذنوا باعلى اصواتهم
بان رسول الله صلى الله عليه وآله يحج في عامه هذا فعلم به من حضر المدينة واهل العوالي
والاعراب الحديث وقيل ان المامور به ابراهيم عليه السلم قام في المقام او صعد جبل ابي

قبيس

قبيس فنادى يا ايها الناس حجوا بيت ربكم فاسمع الله نداءه من في اصلاب الرجال وارحام النساء
فيما بين المشرق والمغرب ممن سبق في علمه ان يحج الى يوم القيمة فاجابوه فمن اجاب مرة حج مرة ومن
اجاب اكثر فاكثر ويقال ان التلبية اليوم جواب الله تعالى من نداء ابراهيم عليه السلم عن امر ربه
ونقل في ت هذا القول عن جمهور المفسرين يَأْتُوكَ رِجَالًا جمع راجل كقيام وصحاب اي مشاة
على ارجلهم وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ اي ركبانا على كل بعير مهزول اضمره السير يَأْتِينَ صفة كل ضامر اذ
هو في معنى الجمع او لان المعنى وعلى كل ناقة ضامر وقرئ يأتون وهو صفة للرجال والركبان
او استيناف على ان الضمير للناس مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ طريق بعيد قال الراجز يقطعن بعد
النازح العميق ومثله المعيق وبه قرأ ابن مسعود ولعل في تقديم رجالا اشعارا بافضلية
المشي على الركوب ويؤيده ما روى عن ابن عباس عنه ص قال سمعته يقول للحاج الراكب بكل
خطوة تخطوها راحلته سبعون حسنة وللحاج الماشي بكل خطوة يخطوها سبعمائة حسنة من
حسنات الحرم قيل يا رسول الله وما حسنات الحرم قال الحسنة بمائة الف ولكن في الاخبار ما
يدل على افضلية الركوب ايضا روى الشيخ ره عن رفاعة قال سال ابا عبد الله عليه السلم
رجل الركوب افضل ام المشي فقال الركوب افضل من المشي لان رسول الله صلى الله عليه
وآله ركب ونحوها من الروايات عن ائمتنا عليهم السلم مختلفة في ذلك ولا يبعد الجمع بينها بالقول
بافضلية المشي اذا وقع مقصودا به الطاعة لا حفظ المال وافضلية الركوب اذا انعكس الامر او
كان المشي مضعفا عن العبادة فان الركوب ح افضل وفي الاخبار دلالة على هذا الجمع
ايضا فقد سال سيف التمار ابا عبد الله ع اي شي احب اليك نمشي او نركب قال تركبون
احب الي فان ذلك اقوى على الدعاء والعبادة لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ دينية هي الاجر والثواب

ودنيوية هي التجارة وتنكير المنافع لان المراد بها نوع من المنافع مخصوص بهذه العبادة وقيل
منافع الاخرة وهي العفو والمغفرة وهو المروي عن ابي جعفر عليه السلم وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ
فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ قيل المراد بها عشر ذي الحجة وبالايام المعدودات ايام التشريق وبذلك
ورد صحيحا عن علي عليه السلم رواه حماد بن عيسى في الصحيح قال سمعت ابا عبد الله ع يقول قال
ابي قال علي عليه السلم اذكروا الله في ايام معلومات قال العشر ذي الحجة وايام معدودات
قال ايام التشريق وعكس الشيخ في يه والذكر اما بمعنى الذكر المطلق او الذكر حال الذبح
او النحر او التكبير الواقع بمنى عقيب خمس عشرة صلوة كما وردت به الرواية عَلَى مَا رَزَقَهُم
مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ اصلها من الابهام فانها لا يفصح الحيوان الناطق وفي في كنى عن
الذبح والنحر بذكر اسم الله لان اهل الاسلام لا ينفكون عن ذكر اسم الله سبحانه اذا نحروا او ذبحوا
وفيه تنبيه على ان الغرض الاصلي فيما يتقرب به الى الله ان يذكر اسمه وقد حسن الكلام تحسينا
بينا ان جمع بين قوله ليذكروا اسم الله وقوله على ما رزقهم ولو قيل لينحروا في ايام معلومات
بهيمة الانعام لم تر شيئا من ذلك الحسن والروعة فَكُلُوا مِنْهَا من لحومها وَأَطْعِمُوا اي
اعطوا شيئا منها والظاهر ان المراد اعطاء ما بقي من الاكل ويندرج فيه الاهداء والتصدق
الْبَائِسَ الذي اصابه بؤس اي شدة الْفَقِيرَ المحتاج الذي اضعفه الاعسار وقيل
المؤنة كانما انكسر فقرة ظهره وظ الاية وجوب الذبح او النحر على الحاج مطلقا لكنه خص بالمتمتع
والقارن وقد انعقد عليه اجماعنا وسيجي بيانه ان شاء الله تع وهل يجب الاكل والاطعام
ظ الاية الامر نعم وبه قال بعض اصحابنا وظ الشيخ في ف بل في اكثر كتبه انه مندوب اليه وهو
قول اكثر الاصحاب وقد حكم اولا بان الامر بالاكل للاباحة لان الجاهلية كانوا لا ياكلون

من

من نسايكهم ويجوز ثانيا كونه للندب لما فيه من مواساة الفقراء ومساواتهم قال ومن ثم
استحب الفقهاء ان ياكل المضحي من اضحيته مقدار الثلث وقريب منه كلام الطبرسي في ف
وفيه نظر لظهور كون الامر للوجوب ولا مقتضي للعدول عنه ولان ما قبل ذلك وما بعده
واجب فيكون هو كذلك ويؤيده ما رواه معوية بن عمار في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلم
قال اذا اصبحت ذبحت او نحرت فكل واطعم كما قال الله تع فكلوا منها واطعموا القانع والمعتر
الحديث وقد صح عن الباقر والصادق عليهما السلم انهما قالا ان رسول الله صلى الله عليه
واله امر ان ياخذ من كل بدنة بضعة فامر بها رسول الله صلى الله عليه واله فطبخت فاكل هو
وعلي عليه السلم وحسوا المرق وبالجملة العدول عن ظاهر الامر يحتاج الى دليل واضح وهو غير
معلوم نعم وجوب القسمة اثلاثا كما ذهب اليه بعضهم غير ظ من الاية فانها دلت على الاكل
منها واطعام البائس الفقير وفي موضع اخر دلت على الاكل واطعام القانع والمعتر لقوله
تعالى فكلوا منها واطعموا القانع والمعتر والمشهور بين الاصحاب الاستدلال بهذه الاية على
الاكل والاهداء والصدقة وان محل الصدقة هو القانع والفقير ومحل الهدية هو المعتر
كما صرح به العلامة في المنتهى واحتج عليه بقوله تع فكلوا منها واطعموا البائس القانع والمعتر
قال والقانع السائل والمعتر الذي لا يسال ونقل عن الشافعي اكل النصف والتصدق
بالنصف مستدلا بقوله تع فكلوا منها واطعموا البائس الفقير واجاب بانه لا ينافي الاهداء
الثابت بالاية الاخرى ومقتضاه ان البائس الفقير في هذه الاية هو القانع وهو محل الصدقة
فيبقى الاهداء الى المعتر ثابتا بالاية الاخرى فينقسم ثلاثا ويمكن ان يق بالتخيير بين الدفع
اليهما او الى الفقير او يق بوجوب اطعام القبيلتين معا بان يكون البائس الفقير غير القانع

والمعتر فينقسم اثلاثا وفي صحيحة صفوان ومعوية بن عمار عن ابي عبد الله ع في قول الله عز وجل
فاذا وجبت جنوبها فكلوا منها واطعموا القانع والمعتر قال القانع الذي يقنع بما اعطيته والمعتر الذي
يعتريك والسائل هو الذي يسالك والبائس هو الفقير اشعار بذلك ويؤيده ما رواه
الشيخ في الصحيح عن سيف التمار قال قال ابو عبد الله ع ان سعد بن عبد الملك قدم حاجا
فلقي ابي فقال اني سقت هديا فكيف اصنع به فقال له ابي اطعم اهلك ثلثا واطعم القانع و
المعتر ثلثا واطعم المساكين ثلثا قلت المساكين هم السؤال قال نعم وقال القانع الذي يقنع
بما ارسلت اليه من البضعة فما فوقها والمعتر ينبغي له اكثر من ذلك وهو اغنى من القانع
ولا يسالك والتعبير بالاكل كناية عن اكله لكون الغالب في حال الانسان ان ياكل مع
اهله فقد اطلق اكثر الموجبين الاكل ولو قليلا والتصدق على القانع والمعتر ولو قليلا
ويمكن المصير الى قولهم لان الاحتياط فيما قلناه ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ كلمة ثم تفيد التراخي
والترتيب اي بعد ما تقدم من الذبح والاكل والاطعام يزيلوا قشف الاحرام من تقليم
ظفر واخذ شارب وازالة وسخ ونتف ابط ونحو ذلك وهو التحلل الاول عندنا ويؤيده
ما رواه ربعي في الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع في قول الله عز وجل ثم ليقضوا تفثهم
قال قص الشارب والاظفار ونحوها صحيحة البزنطي عن الرضا عليه السلام قال التفث تقليم الاظفار
وطرح الوسخ وطرح الاحرام وصحيحة عبد الله بن سنان قال اتيت ابا عبد الله ع فقلت جعلت
فداك ما معنى قول الله عز وجل ثم ليقضوا تفثهم قال اخذ الشارب وقص الاظفار وما
اشبه ذلك ونحوها من الاخبار وفي قول الزجاج ان قضاء التفث كناية عن الخروج من
الاحرام الى الاحلال والشيخ في تفسير التفث بمناسك الحج من الوقوف والطواف والسعي

ورمي

ورمي الجمار والحلق بعد الاحرام من الميقات وهو قول ابن عباس وابن عمر والاول وفق بظاهر
الاية وقد يستنبط منه وجوب الترتيب بين الذبح والحلق ويلزم منه الترتيب بين المناسك
الثلاثة بمنى اذ لا قائل بالفصل الا ان الاستدلال عليه بالاية بعيد لعدم الظهور ومن ثم استحب
الشيخ ره في ت الحلق والتقصير وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ اي ما نذروه في حجهم من انواع البر وما
نذروا من نحو الابل او موجب الحج وقرئ بتشديد الفاء لقصد التكثير ولا يبعد ان يكون
امر الايفاء متعلقا بما نذر على العموم وان لم يكن في الحج وان كان النذر مطلقا والوجه في
ذلك خصوصية الزمان والمكان لكونهما شريفين تتضاعف فيه الاعمال الحسنة وَلْيَطَّوَّفُوا
بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ سمي عتيقا لانه عتق من ان تملكه الجبابرة او لانه اول بيت بني على ما تقدم
او لانه اعتق من الغرق في ايام الطوفان فان الارض كلها غرقت الا موضع البيت والطواف
المامور به هنا قيل المراد به طواف الافاضة بعد التعريف اما يوم النحر او بعده وهو طواف
الزيارة وهو ركن بلا خلاف والذي رواه اصحابنا ان المراد به طواف النساء الذي يحصل
به اباحة وطي النساء وروى الشيخ عن احمد بن محمد قال قال ابو الحسن عليه السلام في قول الله
عز وجل وليطوفوا بالبيت العتيق قال هو طواف النساء ونحوها من الاخبار وبهذا الطواف
يحلل عن موجبات الاحرام راسا وهو التحلل الثالث غير ان بعضهم يذهب الى ان التحلل من
الصيد يحصل بانقضاء ايام منى والاكثر على خلافه وان التحلل منه يحصل بطواف النساء
ايض وادعى الفاضل عليه الاجماع وقد رجحنا في كتبنا القول الاول والروايات صحيحة دلت
عليه واليه ذهب بعض الاصحاب **الثاني في انواع الحج وافعاله** وشي من احكامه وفيه
ايات **الاولى** وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ اتوا بهما تامين بمناسكهما وحدودهما مستجمعي

الشرايط لوجه الله وبهذا التفسير وردت الروايات عن ائمة الهدى صلوات الله عليهم روى
عمر بن اذينة في الحسن قال كتبت الى ابي عبد الله ع بمسائل منها ان سالت عن قول الله
عز وجل واتموا الحج والعمرة لله قال يعني بتمامهما اداؤهما واتقاء ما يتقي المحرم فيهما الحديث
وروى زرارة في الصحيح عن الباقر عليه السلم قال العمرة واجبة على الخلق بمنزلة الحج لان الله
تعالى يقول واتموا الحج والعمرة لله الحديث ونحوهما من الاخبار الكثيرة ويؤيد ذلك قراءة
واقيموا الحج والعمرة لله ومقتضى ذلك وجوبهما معا على المكلف ابتداء بحسب اصل الشرع
وعلى هذا علماؤنا اجمع وفي اخبارهم دلالة عليه ايض ووافقهم على ذلك الشافعي في
الجديد وقالت الحنفية ان العمرة مسنونة غير واجبة وحاول صاحب في تضعيف قولهم بان الامر
وان كان للوجوب في اصله الا انه مع دلالة الدليل على خلافه يعدل عنه كما في قوله تعالى
فاصطادوا فانتشروا ونحو ذلك والدليل على نفي وجوب العمرة حاصل هنا وهو ما روي
انه قيل يا رسول الله العمرة واجبة مثل الحج فقال لا ولكن ان تعتمر خير لك وعنه الحج جهاد
والعمرة تطوع ثم اعترض بانه معارض بما روي عن عمر ان رجلا قال له اني وجدت الحج و
العمرة مكتوبين علي اهللت بهما جميعا فقال هديت لسنة نبيك واجاب بان الرجل فسر
كونهما مكتوبين عليه بقوله اهللت بهما واذا اهل بالعمرة وجبت عليه كما اذا كبر بالتطوع
من الصلوة وحاصله ان الشروع في الندب يوجب اتمامه ثم قال ع الدليل الذي ذكرنا
اخرج العمرة من صفة الوجوب فبقي الحج وحده فهما بمنزلة قولك صم شهر رمضان وستة
من شوال فانك تامر بفرض وتطوع وحاصله ان مقتضى الامر الوجوب خرج عنه العمرة
لدليل اقتضاه فبقي الوجوب في الحج وليس في كلامه دلالة على ان الامر اريد به الوجوب

والندب

والندب معا فانه يعتقد ان مثل ذلك الغاز وتعمية كما صرح به في اية الوضوء نعم في التمثيل اشعار
بذلك وهو غير مراد ويجاب عن الدليل الذي زعم انه ينفي الوجوب بما ذكره ع اما الحديث
الاول فمعارض بحديث عمر كما اعترف به واما الجواب عن حديث عمر بانه فسر وجدانهما
مكتوبين بقوله اهللت بهما جميعا فجاز ان يكون الوجوب بسبب اهلاله بهما فمردود بانه رتب
الاهلال على الوجدان وذلك يدل على ان الوجدان بسبب الاهلال لا العكس وهو جيد على
اصولهم فانهم يعملون باخبار الصحابي ولنا ان نجيب عن الحديث بانه غير معلوم الصحة عندنا
والاخبار الصحيحة قد دلت على الوجوب على ما عرفت ويحتمل ان يراد باتمامهما الاتيان بما بقي منهما
بعد الشروع فيهما ولا خلاف في ذلك بين اصحابنا فانهم يوجبون اتمام كل من الحج والعمرة
بعد الدخول بهما وان كانا قبل الشروع مستحبين غير واجبين وهو قول العامة الا نادرا
بل لو كانا فاسدين كما لو افسدهما بعد ان يكون شرع فيهما صحيحا فانه يجب عليه اتمامهما عندنا
وهو قول العامة ايض الا نادرا منهم ويدل عليه ظ الاية فان الاتمام كما يتناول الصحيح يتناول
الفاسد ايض لصدق الاسم على كل منهما وفي الاخبار دلالة عليه ايض فان احصرتم منعتم
والاحصار المنع يق للرجل الذي منعه المرض من التصرف قد احصر فهو محصر وللرجل الذي حبسه
العدو عن المضي او سجن قد حصر فهو محصور فالاحصار للمرض والحصر للعدو ويق للحبس الحصر
هذا هو الاكثر في الاستعمال وعن الفراء يجوز ان يقام كل منهما مقام الاخر وهو بعيد وقد
انكره جماعة من اللغويين قال المبرد نظيره حبسه جعله في الحبس واحبسه عرضه للحبس فيكونان
متغايرين واختلف في المراد به هنا فعند الشافعي المراد به حصر العدو بقرينة قوله فاذا
امنتم ويؤيده نزول الاية عام الحديبية حيث صد النبي صلى الله عليه وآله فيها وقول ابن

عباس لا حصر الا حصر العدو والیه ذهب مالك ومقتضیه هذا القول عدم ثبوت حکم الاحصار بالمرض مع
بل یصبر حتی یبرأ الا ان یشترط علی ربه ان یحله حیث حبسه وقال ابو حنیفة المراد به کل منع من
عدو او مرض او غیرهما مما یوجب عندهم من کسر او عرج فقد حل وعلیه الحج من قابل والظاهر من اصحابنا
انهم حملوه علی الاحصار بالمرض وهو الظاهر من الاحصار عند اهل اللغة کما عرفت واوجبوا
فیه البعث وتاخیر الاحلال الی بلوغ الهدی محله وجعلوا المنع بالعدو مخصوصا باسم الصد
وحکموا بذبح الهدی فی مکانه والاحلال من احرامه من غیر تاخیر کما نقل عنه عام الحدیبیة
لما صده المشرکون حیث نحر فی مکانه واحل ویرد علی الشافعی انا لا نسلم ان سبب النزول
ذلك وقوله فاذا امنتم لا یختص بالعدو بل یشمله ویشمل المرض ایضا وان لم یکن المذکور نصا بقا
حکم العدو بخصوصه وفی الاخبار دلالة علی ذلك روی معویة بن عمار فی الصحیح عن ابی عبد
الله علیه السلام قال سمعته یقول المحصور غیر المصدود والمحصور المریض والمصدود الذی
تصده المشرکون کما صدوا رسول الله صلی الله علیه واله واصحابه لیس من مرض ونحوها
والمعنی فان منعتم بالمرض من تمام افعال الحج والعمرة بعد ان احرمتم بهما فَمَا اسْتَیْسَرَ
مِنَ الْهَدْیِ فعلیکم او فالواجب او فابعثوا لاجل التحلل ما استیسر من الهدی بقرا او ابلا او غنما
وقد وافقنا علی البعث فی هذه الصورة ابو حنیفة واوجب الشافعی الذبح فی مکانه مع حصر
العدو الذی یسمیه بالصد وهو موافق لنا فی ذلك الا انه خالفنا فی حمل الایة علیه ثم ان الظاهر
من الایة ان حکم الاحصار متعلق بکل من الحج والعمرة لانه ذکره عقیبهما وکان عایدا الیهما وعلی
هذا اصحابنا اجمع واکثر العامة وقال ابن سیرین لا احصار فی العمرة لانها غیر موقتة بوقت
وقد یفوت وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ ای لا تتحللوا من احرامکم وعبر عن التحلل بالحلق الذی هو اقوی

ما یحصل

ما یحصل به التحلل او ان المراد الحلق نفسه ویکون غیره معلوما بالمقایسة ویقدر ولا تفعلوا شیئا
من محرمات الاحرام حَتَّی یَبْلُغَ الْهَدْیُ مَحِلَّهُ وهو منی ان کان الاحرام بالحج ومکة ان کان
بالعمرة وحمل الشافعی المحل علی الموضع الذی صد فیه حلا کان او حرما وهو ما نقوله فی الصد لا الاحصار
والحنفیة علی ان المراد به الحرم فاوجبوا البعث الیه والمواعدة بینه وبین اصحابه یوم امارة
ولم یعینوا فیه زمانا بل جعلوه متی شاء بعد ان یکون الذبح فی الحرم فالبعث عندهم واجب
فی المنع مطلقا لکن فی بعض الاوقات وهو ما لو کان فی الحل لا فی الحرم ویرد علیه وعلی الشافعی
ان ذلك خلاف الظاهر من بلوغ الهدی محله بل موجب للاجمال بسبب هذه الزیادة ویرد قول
الحنفیة ان النبی صلی الله علیه واله ذبح فی الحدیبیة وهی من الحل علی ما قالوه ومقتضی الایة
جواز الحلق بعد بلوغ الهدی محله سواء ذبح عنده اولی وعلی هذا فلو ظهر خلاف ما اتفق بینه وبین اصحابه
اما بان لم یکن نایبه ذبح الهدی اصلا او ذبحه بعد تحلله فانا لظاهر انه لا شیء علیه لانه مامور
بالاحلال مع حصول ظن البلوغ فلا یضر ظهور عدمه بعده وفی الاخبار دلالة علیه روی
الکلینی فی الصحیح عن معویة بن عمار عن ابی عبد الله علیه السلام قال سالته عن رجل احصر فبعث
بالهدی قال یواعد اصحابه میعادا ان کان فی الحج فمحل الهدی یوم النحر فاذا کان یوم النحر
فلیقصر من راسه ولا یجب علیه الحلق حتی یقضی المناسك وان کان فی عمرة فلینظر مقدار دخول
اصحابه مکة والساعة التی یعدهم فیها فاذا کان تلك الساعة قصر واحل الحدیث وروی
الشیخ صحیحا عن معویة بن عمار عن الصادق علیه السلام فی حدیث طویل قال قلت فان ردوا
الدراهم علیه ولم یجدوا هدیا ینحرونه وقد احل لم یکن علیه شیء ولکن یبعث من قابل ویمسك
ایضا الحدیث وروی فی الکافی عن زرارة عن ابی جعفر علیه السلام قال المصدود یذبح حیث صد ویرجع

صاحبه ثيابا في النساء والمحصور يبعث بهديه ويعدهم يوما فاذا بلغ الهدي احلّ هذا في مكانه قلت ارايت
ان ردوا عليه دراهم ولم يذبحوا عنه وقد احل واتى النساء قال فليعد وليس عليه شيء وليمسك
الآن عن النساء اذا بعث ومقتضاها الرجوع الى الحالة السابقة والاصحاب حملوا ذلك على انه
يحل ولا يبطل بذلك ولكن يبعث الهدي في القابل ويمسك عنه من حين البعث كما يمسك المحرم
واعترض بعضهم بانه لا يعقل وجوب الامساك والرجوع الى الاحرام بعد تحقق التحلل فحمل الامر
بالامساك على الاستحباب وفيه بعد وقال بعضهم لا استبعاد بعد ورود النص وهو جيد فانا
لا نعني بالرجوع الى الامساك الا انه قد كان جايزا له قبل ان تردوا دراهم بناء على ظنه انهم ذبحوا
عنه فلما ظهر عدم الذبح وجب عليه الامساك فلا اثم عليه بما وقع منه بسبب ذلك الظن فاذا
ظهر خلافه وجب عليه العود الى ما كان عليه قبل من الامساك فالمراد بالاحلال الا زمن الذي
فعل فعال المحل لاعتقاده انه محل لا انه محل حقيقة وحاصله نفي وجوب الكفارة على ما صدر
عنه من الافعال وان كان باقيا على احرامه لجهله فلا يفعل بعد ذلك شيئا ينافي الاحرام
حتى يتحقق الذبح عنه وهذا ليس ببعيد من الآية والاخبار اذ يمكن ان يكون المراد منها الذبح
في نفس الامر وان الظن غير كاف مع ظهور خلافه فتامل ويحتمل وجوب الامساك من حيث
البعث ثانيا لكن عن النساء لا مطلقا كما هو ظ الاصحاب ويؤيده وجوب الامساك بعد
البعث فقط في الرواية الصحيحة ولفظة الآن في رواية زرارة واعلم ان مقتضى الرواية
الاخيرة الاحلال من النساء في الحصر بالمرض وهو خلاف المشهور رواية وفتوى فان الذي
عليه الاصحاب ان المحصر بالمرض بعد بلوغ الهدي محله يتحلل من كل شيء الا النساء فانه لا يتحلل
منهن حتى يطوف بالبيت ويسعى هو بنفسه وان تعذر فنائبه وفي الاخبار الواردة بذلك

كثيرة

كثيرة روى معوية بن عمار في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلم قال سمعته يقول المحصور غير المصدود
والمحصور المريض والمصدود الذي يصده المشركون كما ردوا رسول الله صلى الله عليه وآله
واصحابه ليس من مرض والمصدود يحل له النساء والمحصور لا يحل له النساء الى ان قال وان
كان مرض في الطريق بعد ما يخرج فاراد الرجوع رجع الى اهله ونحر بدنة او اقام مكانه حتى
يبرأ اذا كان في عمرة فاذا برئ فعليه العمرة واجبة قلت فان كان عليه الحج فرجع او اقام ففاته
الحج قال عليه الحج من قابل فان الحسين بن علي عليه السلم خرج معتمرا فمرض في الطريق وبلغ عليا
ذلك وهو بالمدينة فخرج في طلبه فادركه بالسقيا وهو مريض فقال يا بني ما تشتكي فقال
اشتكي رأسي فدعا علي عليه السلم ببدنة فنحرها وحلق رأسه ورده الى المدينة فلما برأ من وجعه
اعتمر قلت ارأيت حين برأ من وجعه قبل ان يخرج الى العمرة حل له النساء قال لا يحل له النساء
حتى يطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة قلت فما بال رسول الله صلى الله عليه وآله
حين رجع الى الحديبية حلت له النساء ولم يطف بالبيت قال ليسا سواء كان النبي صلى الله
عليه وآله مصدودا والحسين عليه السلم محصورا وروى ابن بابويه رحمه الله في الصحيح عن رفاعة
بن موسى عن ابي عبد الله عليه السلم قال خرج الحسين معتمرا وقد ساق بدنة حتى انتهى الى
السقيا فبرسم فحلق شعر رأسه ونحرها مكانه ثم اقبل حتى جاء فضرب الباب فقال علي عليه السلم
ابني ورب الكعبة افتحوا له وكانوا قد حموه الماء فاكب عليه فشرب ثم اعتمر بعد والمحصور لا تحل
له النساء حتى يطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة ونحوها وظاهرها بقاء تحريم النساء
حتى يطوف بالبيت ويسعى بنفسه فقول الشهيد في الدروس انه مع ندب الحج والعمرة يكفي في
التحلل ان يطاف عنه طواف النساء بعيد فان ظاهر الروايات مقتضى وجوب الطواف والسعي

ذلك ايفاء بما هو بنفسه والاصل عدم اجزاء فعل الغير عنه الا بدليل يدل عليه وهو غير ظاهر هنا نعم
تعذر فعل ذلك بنفسه اجزأت النيابة ثم ان الظاهر من هذا الطواف كونه غير طواف النساء
لاقترانه بالسعي في الروايات ولكن ظاهر كلام الاصحاب انه طواف النساء وممن صرح بذلك العلامة
في كتبه والشهيد في س على ما عرفت من كلامه والجواب الحمل عليه مع اقترانه بالسعي بعيد والعجب
ان الشهيد حكم في العمرة المتمتع بها اذا كان الاحصار فيها بعدم الاحتياج الى طواف النساء في
التحلل نظرا الى عدم وجوبه فيها بل يحصل التحلل بمجرد التقصير وفيه نظر اما اولا فلما عرفت من
عدم ظهور كون المراد بالطواف فيها طواف النساء لاقترانه بالسعي واما ثانيا فلعموم الروايات
في كون الاحلال من النساء في صورة الاحصار بالمرض انما يكون بالطواف والسعي واجزاء
غيره يتوقف على الدليل وقد ظهر مما ذكرنا ان المحصر لا تحل له النساء الى ان ياتي بالطواف
والسعي اما في عمرة مفردة او في حج وما ورد من خلاف ذلك محمول على ضرب من التاويل
والاية غير صريحة في التحلل من النساء ايضا بعد بلوغ الهدي محله بل ظاهرها جواز الحلق
ويكون تحليل ما عداه من المحرمات بالاحرام موقوفا على الدليل وقد انعقد الاجماع فيما عدا
النساء وقام الدليل على التحلل منها بما تقدم ايضا فهي ظاهرة في التحلل مطلقا لكنها مخصوصة
بما عدا النساء لقيام الدليل على ان التحلل منهن يكون بما ذكر وعلى ما ذكرناه من حمل الاية
على المحصر بالمرض لا بد فيه من بعث الهدي والصبر حتى يبلغ محله كما اقتضته الاية ودل عليه
الاخبار ايضا وهو قول اكثر الاصحاب الا ان في بعضها ما يدل على جواز الذبح مكانه ايضا وهو
من صحيحتي معوية ورفاعة الدالتين على الذبح مكانه وبه اخذ بعض الاصحاب واختار بعضهم
الذبح مكانه في المرض ما لم يكن ساق وفرقا آخر بين التطوع والواجب بجواز الذبح مكانه

في الاول وايجاب البعث في الثاني مستدلين عليه بظاهر فعل الحسين عليه السلم في الرواية المتقدمة
واجاب العلامة بحمله على ما اذا لم يتمكن المريض من المقام على احرامه بل يفتقر الى الحلق فانه
حالة يجوز له التحلل مطلقا بعد الذبح او النحر ويمكن الجمع بين الادلة بالتخيير بين البعث والذبح
مكانه في المحصور بالمرض ويحمل فعله عليه السلم حيث ذبح مكانه على الجواز بمعنى كونه احد الفردين الواجبين
وعلى هذا فيثبت وجوب البعث بالاية ويثبت الاجزاء في الذبح مكانه بالاخبار الدالة والاحتياط
في البعث **تنبيهات الاول** قد يدعى ان ظاهر الاية وجوب التحلل بالهدي في صورة الاحصار
بالمرض سواء اراده او لا حيث علق وجوبه على الاحصار وهو خلاف ما يظهر من الاصحاب حيث
حكموا بوجوب ذلك مع ارادة التحلل ويمكن حمل الاية عليه بل يمنع ظهورها في الاول ومن ثم
حملها المفسرون على هذا وقيدوا الحكم فيها بالارادة كما يعلم من كلام ي وف وت وغيرهم
الثاني هل يتوقف التحلل على الحلق او يكفي في ثبوته مجرد حصول وقت المواعدة المنايبة
في الذبح الظاهر الاول لثبوت حكم الاحرام ولا يخرج عنه الا بالمحلل قطعا وحصوله بمجرد حضور الوقت
غير معلوم ويؤيده ما في صحيحة معوية المتقدمة فاذا كان يوم النحر فليقصر من راسه لكن
مقتضاها وجوب التقصير والظاهر انه لا قائل به عينا فيثبت القول بالتخيير بينه وبين الحلق
ويمكن استفادة التخيير من الاية حيث قال فيها ولا تحلقوا رؤسكم بمعنى لا تحلقوا ولا تفعلوا
شيئا من محرمات الاحرام حتى يبلغ الهدي محله فيفهم من الغاية وجوب فعل محلل وليس الا
الحلق والتقصير وفيه تامل ويتوقف يكفي انتهاء التحريم فيفهم جواز الحلق بعده ويكون خصوص
كل واحد جائزا وفرد ما منهما واجبا ويحتمل ان يكون المراد كما هو الظاهر لا تفعلوا شيئا من محرمات
الاحرام حتى يبلغ ثم يحل ذلك الحكم بمعنى رفع الحظر والمنع والتحريم فيفهم جواز الحلق بعد البلوغ

يكون التقصير متعينا وقد علم وجوبه فيكون الحلق مثله واعلم انه قد يستفاد من بعض هذه الروايات
الاكتفاء في ثبوت التحلل بمجرد حضور الوقت وعلى كل حال فهل يتوقف التحلل باحدهما على النية
بحيث لو انتفت انتفى التحلل الظاهر من الاصحاب ذلك ولعل دليلهم الاجماع والاحتياط وكون عبادة
لا بد لها من النية ولا يمكن المناقشة في الوجوب نظرا الى اطلاق الاية والاخبار **الثالث**
ظاهر الاية يقتضي وجوب الهدي مع الاحصار سواء شرط وقت الاحرام على ربه الرجوع ان يحله حيث
حبسه او لم يشترط وعلى هذا اكثر اصحابنا واسقط السيد المرتضى وجماعة من الاصحاب وجوب
الهدي مع الاشتراط قالوا لو لم يشترط يسقط لم يكن للشرط فايدة وهو باطل وقد نقل المرتضى على
ذلك اجماع الفرقة وحكم بان الاية مخصوصة بمن لم يشترط وقد يستدل له بصحيحة ذريح المحاربي عن
ابي عبد الله ع قال سالته عن رجل تمتع بالعمرة الى الحج واحصر بعدما احرم كيف يصنع قال فقال
او ما اشترط على ربه ان يحله من احرامه عند عارض عرض له من امر الله فقلت بلى قد اشترط
ذلك قال فليرجع الى اهله حلا لا احرام عليه ان الله احق من وفى بما اشترط عليه فقلت افعليه
الحج من قابل قال لا ودلت الرواية على التحلل بمجرد الاحصار مع الاشتراط من غير تعرض لاعتبار الهدي
ولو كان واجبا لذكر في مقام البيان والا لزم تاخيره عن وقت الحاجة وهو باطل واجيب بان
الفايدة مع الاشتراط جواز الاحلال لا سقوط الهدي وفيه نظر لان التحلل حاصل له بجواز مع
العذر وان لم يشترط كما دل عليه حسنة زرارة عن ابي عبد الله ع قال هو حل اذا حبسه اشترط او
لم يشترط ونحوها رواية حمزة بن حمران سئل ابو عبد الله عليه السلم عن الذي يقول حلني حيث
حبستني قال هو حل حيث حبسه قال او لم يقل وظاهرهما انه مع العذر الشرعي يجوز له التحلل في
الصورتين ومقتضاه ان التحلل بنفسه لا يكون فايدة للاشتراط وهذا لا ينافي انه مع الاشتراط

لا حاجة

لا حاجة فيه الى شيء اخر ومع عدمه يحتاج اليه اذا قام الدليل عليه وهو الصحيحة المذكورة ويجوز ان
يكون الفايدة هنا هي التعبد اي كونه تعبدا ودعاء مامورا به يترتب عليه الثواب فقط من غير
ان يظهر لذلك اثر في مقدمات الاحرام وفيه بعد اذ الظاهر ان الفايدة في هذا المقام غير ذلك
مما له اثر في مقدمات الاحرام لا مجرد التعبد لا يقال عندنا ما ينافي ذلك وهو صحيحة محمد بن
مسلم ورفاعة عن الصادق عليه السلم قالا القارن يحصر وقد قال واشترط فحلني حيث حبستني قال
يبعث بهديه الحديث لانا نقول هذا غير ما نحن فيه اذ الكلام في وجوب هدي السياق مع
تعيينه بالسياق فقد ادعى الشهيد في ش على انفاذه الاجماع وصرح بان محل الخلاف غيره ومن
هنا يظهر ان استدلال بعضهم بها على عدم السقوط مع الشرط لا وجه له وقد اختلف الاصحاب
في وجوب بعث هدي اخر مع هدي السياق او يكفي ارساله فقط الاكثر على الاكتفاء بارساله
في التحلل وقد يكون يعرف ظ الاية دلالة عليه فانها تدل على وجوب ما استيسر وهدي السياق
كاف فان مقتضى ما استيسر الاكتفاء بذبح الموجود واوجب علي بن بابويه بعث هدي اخر
معه ولا يحل حتى يبلغ الهدي محله وهو ظ من كلام ابنه في الفقيه حيث قال واذا قرن الرجل
الحج والعمرة فاحصر بعث هديا مع هديه ولا يحل حتى يبلغ الهدي محله فاذا بلغ محله احل وانصرف
الى منزله وعليه الحج من قابل ويفصل اخرون فقالوا اذا احصر ومعه هدي قد ساقه فان كان
قد اوجبه عليه بوجه من الوجوه بعث بهدي اخر للتحلل عن احصاره وان لم يكن اوجبه بحال
من اشعار ونحوه ولا غيره اجزأ عن احصاره وهو جيد فانه مع ايجاب الهدي يكون قد تعين عليه
نحره او نحره فلا يكون مجزيا عن هدي الاحصار لاصالة عدم التداخل واقتضاء كل سبب مسببا
اما مع عدم ايجابه فيكفي بظ الاية وعلى كل حال فهل يجب تقسيم هذا الهدي مثل هدي التمتع

او صرف جميعه الى الفقراء او لا يجب شي سوى الذبح يحتمل الاخير للاصل السالم عن المعارض وعدم
اقتضاء ما يخرج عن ملكه الا ان يدعى ان الغرض من ذبحه حصول النفع للفقراء لا مجرد الذبح
ولا كونه بدل هدي المتمتع ولهذا يجب على غير المتمتع ايضا والاحتياط غير خفي **الرابع** المطلق
الشافعية عدم وجوب الحج من قابل بعد التحلل بذبح الهدي واستدل عليه بظاهر الاية نظرا
الى ان اقتصاره تعم في صورة الاحصار على الهدي دليل عدم القضاء وانكره الحنفية فاوجبوا
القضاء من قابل و الذي ذهب اليه اصحابنا وجوب قضاء الحج من قابل اذا كان واجبا وعليه
دلت اخبارهم وربما تاتي ذلك ما في صحيحة ذريح المتقدمة لاقتضائها عدم الوجوب وحملها الشيخ
على الندب ويمكن حملها على من لم يستقر الوجوب في ذمته كما لو لم يمض عليه زمان يمكن ايقاع
الحج فيه واخره عمدا عن غير عذر فانه لا يجب عليه مع فوات الاستطاعة نعم لو بقيت استطاعته
في السنة المستقبلة ايضا وجب عليه الحج **الخامس** مقتضى الاية وجوب التحلل بالهدي مع
الاحصار بالمرض سواء فاته الحج او لا وقال بعضهم ذلك مقيد بعدم فواته حتى انه لو صبر المحصر
ولم يتحلل بالهدي حتى فاته الحج وجب عليه العمرة للتحلل بان ينقل نفسه بالنية او ينتقل من غير نية
على الخلاف بينهم فلو حصر عنها ايضا تحلل بالهدي وظ الاية عام ويؤيده الاخبار الواردة في
الحصر وما ورد من الاخبار الدالة على وجوب العمرة على من فاته الحج لو سلم صحتها فالظ ان المراد
به في صورة الافساد لا مطلقا وح فلا وجه لتخصيص الاية بل ولا الاخبار الصحيحة لان التخصيص
متوقف على كون دلالة اللفظ على الفرد المخرج دلالة نصية اقوى واتم من دلالة العام عليه
والا فلا وجه للتخصيص وهو منتف هنا كذا قيل وفيه نظر اذ الظاهر ان الاية تدل على وجوب
التحلل بالهدي مع عدم الفوات كما قاله البعض لا مع الفوات فان قوله ولا تحلقوا رؤوسكم حتى

يبلغ

يبلغ الهدي محله من تمام سابقه والمنع من الحلق حتى يبلغ الهدي المبعوث محله يقتضي ان وجوبه
انما يكون مع بقاء وقت يمكن فيه بعث الهدي فمع فوات ذلك الوقت لا يجب الهدي فيتم قول
ذلك البعض بالتقييد فتامل **السادس** لو لم يحل هذا المحصر والتحق بعد بعث الهدي فادرك
الوقوف المجزي وجب الحج قطعا وان ذبح عنه ان كان الحصر عن الحج ولو كان عن العمرة فالظ
انه كذلك ايضا ولو فاته الحج على ذلك التقدير ولم يذبح الهدي فالظ من الاصحاب وجوب
التحلل بالعمرة المفردة وقد تدل عليه صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال ايما قارن
او مفرد او متمتع قدم وقد فاته الحج فليحل بعمرة وعليه الحج من قابل وعلى هذا فيخصص عموم الاية
بهذه الرواية ويمكن عكس الامر بان تخصص هذه الرواية بغير المحصر نظرا الى ظ الاية واخبار
الحصر ويؤيد ذلك ما رواه داود الرقي قال كنت مع ابي عبد الله ع بمنى اذ جاءه رجل
فقال ان قوما قدموا وقد فاتهم الحج فقال نسال الله العافية ارى ان يهريق كل واحد منهم شاة
ويحلق وعليهم الحج من قابل ان انصرفوا الى بلادهم وان اقاموا حتى تمضي ايام التشريق بمكة ثم
خرجوا الى وقت اهل مكة فاحرموا منه واعتمروا فليس عليهم الحج من قابل لدلالتها على عدم وجوب
العمرة عليهم على التعيين فيمكن حملها على المحصر جمعا بين الادلة لكن في متنها شي لا يخفى فتامل
السابع لو لم يتحلل ولحق باصحابه وقد فاته الحج لكن ذبح هديه عنه قال في س ففي الاجتزاء
به او التحلل بالعمرة وجهان قلت لعلهما ناظران الى ظ الاية المقتضي للتحلل بما استيسر من الهدي
والى ان المقتضي للتحلل مع فوات وقت الحج هو العمرة المفردة ولا يبعد ترجيح الاول لظ الاية وصحيحة
زرارة عن ابي جعفر عليه السلم وان قدم مكة وقد نحر هديه فان عليه الحج من قابل او العمرة قلت
فان مات قبل ان ينتهي الى مكة قال ان كانت حجة الاسلام يحج عنه ويعتمر فانما هو شي عليه

على انه متى قدم بعد الحج وحصول الذبح لم يكن عليه شيء الا الحج مع العمرة في القابل اذ لم يتعرض في
ذلك لما يجب عليه الان فلو وجب شيء اخر لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة ولا يبعد ان
يكون المراد يجب عليه الحج من قابل والعمرة الان للتحلل لان تتمة الرواية صريح فيما قلناه فتامل
الثامن قد يدعى ان الظاهر من الاية الاحصار عن تمام الافعال بمعنى انه لم يات بالحج ولا بالعمرة
ثانيا ومقتضى ذلك ثبوت احكام الحصر فيما يضر تركه عمدا كطواف الزيارة ونحوها مما يبطل
عمده الاحرام ومناسك منى وطواف النساء لعدم فوات الحج بتركها عمدا ويمكن ان يقال ان الظاهر من الاية
المنع عما يحصل الحج او العمرة به ويتحقق فوتهما بفواته كالموقفين او احدهما اذا استلزم فوت الاخر
ومتى حصل احدهما لم يثبت حكم الحصر ويؤيد ذلك ما قاله الاصحاب بانه اذا مرض بعد الموقفين
طيف به ان امكن والا استناب من يطوف عنه وايضا ابطال الحج بعد تحقق الموقفين اللذين
هما العمدة والمدار في حصول الحج وفواته وايجاب هدي اخر والطواف لاباحة النساء خلاف
الاصل وبعيد عن الشريعة السمحة السهلة فعلى هذا لو حصر عن عرفة فحصل له وقوف المشعر
او العكس لم يجب عليه شيء للاحصار ويؤيد ذلك الاخبار الدالة على ادراك الحج بادراك
احد الموقفين وصحيحة الفضل بن يونس قال سالت ابا الحسن عليه السلام عن رجل عرض له
سلطان فاخذه ظالما له يوم عرفة قبل ان يعرف فبعث به الى مكة فحبسه فلما كان يوم النحر
خلى سبيله كيف يصنع قال يلحق فيقف بجمع ثم ينصرف الى منى فيرمي ويحلق ويذبح ولا شيء عليه
قلت فان خلى عنه يوم الثاني كيف يصنع قال هذا مصدود عن الحج فان كان دخل متمتعا
بالعمرة الى الحج فليطف بالبيت اسبوعا ويسعى اسبوعا ويحلق راسه ويذبح شاة وان كان
دخل مكة مفردا فليس عليه ذبح ولا حلق وهذه وان كانت في الصد لكن الظاهر عدم الفرق

بينهما

بينهما في ذلك لان مقتضاها ادراك الحج بادراك المشعر اختيارا كان او اضطراريا لظاهر اطلاق يوم
النحر فانه يصدق على ما قبل طلوع الشمس وبعده وترك الاستفصال امارة العموم بل قد يدعى
ان المراد هنا الاضطراري لان الغالب ان المطلق من الحبس يوم النحر لا يصل الى المشعر قبل
طلوعها **التاسع** هل لهذا بدل كهدي التمتع ام لا بدل له حتى انه لو لم يجده كان باقيا
على احرامه الى ان يجده نقل الشهيد ره في شا الثاني عن الشيخ ونقل عن ابن الجنيد خلافه وان
خبر بان ظاهر الاية مع الشيخ حيث دل على المنع من الحلق الا ببلوغ الهدي محله والا لم تكن الغاية
غاية ولكن لزوم الحرج والضيق المنفي وكونه ص بعث بالشريعة السمحة السهلة قد يدل على قول
ابن الجنيد ويؤيده حسنة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال في المحصور ولم يسق هديا
قال ينسك ويرجع فان لم يجد ثمن هدي صام لظهور ان المراد من النسك ذبح الهدي وكذا
قال يذبح ويرجع وان لم يجد هديا ولا ثمنه صام بدله ونحوه روى ابن بابويه عنه في الصحيح ولا
باس بالمصير اليه واما الواجب في الصوم يحتمل عشرة لانه بدل الهدي ويكون اطلاق الصوم
في الاخبار اشارة اليه ويحتمل ثلاثة ايام ويحتمل ما يصدق عليه الصوم مطلقا من غير تعيين
لصدق الصوم واصالة عدم الزيادة ولكن الاحتياط في الاول واحوط منه البقاء الى ان يتحقق
الهدي وياتي بافعال ما احرم له ويحتمل الانتقال الى العمرة المفردة كما يقوله الاصحاب فيمن فاته
الحج ولا يخفى ما فيه **العاشر** حيث بينا ان حكم الاية في الحصر بالمرض فالمصدود بالعدو
حكمه عند اصحابنا ان يذبح مكانه حلا كان او حرما وقد اتفق العامة والخاصة على انه ص ذبح
او نحر بالحديبية لما صده المشركون وهي من الحل وقول صاحب الكشاف ان الذبح طرف الحديبية الذي
الى اسفل مكة وهو من الحرم غير واضح وقد نقل الطبرسي في ن عن مالك ان الحديبية ليست من

الحرم وقد روی ان النبی صلی الله علیه وآله نحر هدیه عند الشجرة التی کانت تحتها بیعة الرضوان وهی
من الحل باتفاق اهل النقل ویؤید ما نقوله قوله تعالی هم الذین کفروا وصدوکم عن المسجد الحرام
والهدی معکوفا ان یبلغ محله فانها صریحة فی انهم نحروا الهدی فی غیر الحرم فتامل والاخبار
الواردة عن ائمة الهدی علیهم السلام وقعت مطلقة فی نحر المصدود مکانه وروی معویة بن
عمار فی الصحیح عن الصادق ع قال المحصور والمضطر ینحران بدنتیهما فی المکان الذی یضطرا
فیه وقد تقدم المعارضة فی المحصور فیبقی حکم المصدود وروی حمران عن ابی جعفر علیه السلام
قال ان رسول الله صلی الله علیه وآله حین صد بالحدیبیة قصر واحل ونحر ای وقع هذه
الثلاثة ومنها دلالة علی وجوب التقصیر علی المصدود کما اختاره الشهید وخیر بینه وبین الحلق
الا ان الروایة غیر معلومة الصحة وصحیحة معویة بن عمار الواردة فی بیان فعله ص یوم الحدیبیة
مشتملة علی النحر والاحلال من غیر تعرض لشیء من الحلق اما التقصیر فیمکن حمل القول بعدم وجوب
شیء منهما عملا بمقتضی الاصل وفعله ص غیر واضح فی الوجوب خصوصا مع قیام الدلیل علی
العدم والاحتیاط لا یترک ویمکن حمل الایة علی ما یعم المصدود بالعدو ایض بان یراد من
الاحصار المنع مطلقا بالعدو والمرض وقد صرح الطبرسی فی ت بذلک حیث قال وقوله تعالی فان
احصرتم فیه قولان احدهما معناه ان منعکم خوف او عدو او مرض فامتنعتم لذلک عن ابن عباس
ومجاهد وقتادة وعطا وهو المروی عن ائمتنا علیهم السلام وهذه دعوی عاریة عن الدلالة
اذ اخبار ائمتنا علیهم السلام ما ذکرناها سابقا ولعله نظر الی بعض الاخبار المشتملة علی تسویة
الحکم بین الصد والحصر من غیر نظر الی المعارض فی الصدّ علی ما عرفت ومع تسلیم ذلک فیکون
وجوب ما استیسر من الهدی متعلقا بکل منهما ویکون وجوب البعث والصبر الی ان یبلغ

الهدی

یضطران

الهدی محله مخصوصا بالمرض کما ذهب الیه الاکثر لقیام الادلة علی ذبح المصدود مکانه واخذ
ابو الصلاح بظاهر العموم فاوجب بعث هدی المصدود ایض کالمحصر وجعله الشیخ فی ف افضل
وهو من البعد بمکان کما بعد قول ابن ادریس باسقاط الهدی عن المصدود نظرا الی ان
الاصل برائة الذمة وقوله تعالی فان احصرتم انما یتناول الاحصار بالمرض دون غیره وبعد البعد
تظافر الادلة بوجوبه علیه ایض کما نقل عن النبی صلی الله علیه وآله انه ذبح بالحدیبیة وغیر ذلک
من الاخبار بعموم الایة ان حملنا الحصر علی المنع مطلقا نعم لا یختص بموضع دون موضع کما ذهب
الیه الحنفیة من وجوب ذبحه فی الحرم وان کان ولا ابعث به الیه لانه بعید علی ما عرفت فان
مقتضی الادلة ان التحلل بالذبح فی ای موضع اراده تحلل به بل فی صحیحة معویة دلالة علی جواز
الذبح بعد الرجوع الی منزله فی المحصور وهو یقتضی جواز ذلک فی المصدود بطریق اولی وح فلا
یبعد جواز الذبح فی منزله ایض بعد ان یرجع الیه ولو اجتمع الصد والاحصار فی موضع واحد
فقد رجح الشهید فی س تغلیب الصدّ لزیادة التحلل به فان النساء یحللن بذبح هدیه ایض کما فی غیره
انه یحل من جمیع محرمات الاحرام ولا کذا الحصر فانه لا یحل به من النساء وحاصله انه اقوی فی
التاثیر فیکون مقدما وفیه نظر اذ هو خلاف الاحتیاط مع وجود المانع من هذا التحلل وهو
الاحصار الموجب للبقاء علی حرمة النساء کما عرفت قال ویمکن التخییر وتظهر الفائدة فی الخصوصیات
وفیه بعد لوجوب موجب البعث وعدم تحلل النساء حتی یطوف فعدم الالتفات الیه والعمل
بالاول لا یخ من اشکال ثم قال والاشبه جواز الاخذ بالاخف من احکامهما ای احکام کل منهما یعنی
انه یعمل بالاخف من احکام الصد وبالاخف من احکام الحصر فیعمل بهما معا وهو فی الحقیقة ترجیح
للصد اذ لا اخف فی احکام الحصر فانها وجوب البعث والبقاء علی حکم الاحرام الی ان یبلغ الهدی محله

وعدم التحلل من النساء حتى يطوف ويسعى والصد على الخلاف من هذه الاحكام وقد عرفت الاشكال
في اختياره مع حصول موجب هذه الاحكام ثم قال ولا فرق بين عروضهما معا او متعاقبين نعم
لو عرض الصد بعد بعث المحصور او الاحصار بعد ذبح المصدود ولما يقصر فترجيح جانب السابق
قوي انتهى وفيه شيء والاحسن ان يقول ان حصل احدهما بعد التحلل بالاول فالظاهر الاكتفاء به وعدم
وجوب شيء اخر عليه للطاري لزوال حكم الاحرام ويحتمل ضعيفا وجوب الحلق او التقصير ان لم يفعلهما
في الاول كما لو كان هو الصد ولم يوجب احدهما فيه وان حصلا معا فان قلنا بجواز الذبح في
مكان المنع بالنسبة الى كل منهما احتمل وجوب اختيار حكم الحصر فيتحلل بالحلق او التقصير بعد بعث الهدي
لدخوله في الاية قطعا ودخوله فيما الصد فيه والاحتياط ويحتمل وجوب احكامهما معا نظرا
الى تعدد الموجب وهذا اولى وان قلنا بتعيين البعث في الاحصار والذبح مكانه في الصد
ولا شك انه احوط ولو شرع في احدهما فعرض الاخر في الاثناء او عرض قبل الشروع في الاخر احتمل
ما تقدم ولا يبعد وجوب العمل بالاول لسبقه واستقرار المنع به وعدم ظهور ثبوت احكام الاخر
لانه ممنوع بالاول فلا يتحقق المنع في الثاني فالمريض الذي لا يقدر على الذهاب الى الحج مثلا
اذا حصل له عدو يمنعه على تقدير برئه لا يقال انه منعه العدو وهو ظ وتمام الاحكام تطلب من
الفروع فمن كان منكم مريضا مرضا يحتاج فيه الى الحلق لارتفاعه به او عدم زيادته معه
او به اذى من راسه تأذى به او امره وان لم يكن هناك مرض ففدية خبر مبتدأ محذوف
او مبتدأ حذف خبره تقديره فالواجب او فعليكم فدية على تقدير الحلق لذلك العذر لا مطلقا
وفي اطلاق الفدية من غير تقييد بشرط الفعل اشعار بوجوب الحلق لدفع الضرر فانه واجب
ثم بين الفدية بقوله من صيام او صدقة او نسك فالصيام ثلاثة ايام والنسك شاة

ولا

ولا خلاف في ذلك بين العلماء وفي الاخبار دلالة عليه وانما اختلفوا في الصدقة فقيل انها ثلاثة
اصوع من طعام على ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع وعلى هذا اكثر الاصحاب وهو المشهور
فيما بينهم ويدل عليه صحيحة حريز عن ابي عبد الله ع قال مر رسول الله صلى الله عليه واله على كعب
بن عجرة الانصاري والقمل يتناثر من راسه فقال اتؤذيك هوامك فقال نعم فانزل الله تع
هذه الاية فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية من صيام او صدقة او نسك فامر
رسول الله صلى الله عليه واله بحلق راسه وجعل عليه صيام ثلاثة ايام والصدقة على ستة مساكين
لكل مسكين مدان والنسك شاة الحديث ونحوه نقل ي وصاحب ف ونادى ف وكان
كعب بن عجرة الانصاري يقول في نزلت هذه الاية ويؤيد ذلك ما رواه زرارة عن ابي
عبد الله ع قال اذا احصر الرجل فبعث بهديه فاذاه راسه قبل ان ينحر هديه فانه يذبح شاة
مكان الذي احصر فيها او يصوم او يتصدق على ستة مساكين والصوم ثلاثة ايام والصدقة نصف
صاع لكل مسكين وذهب بعض علمائنا الى وجوب اطعام عشرة مساكين لكل مسكين مد مستدلا عليه
برواية عمر بن يزيد عن الصادق ع قال قال الله تع في كتابه فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه
ففدية من صيام او صدقة او نسك فمن عرض له اذى او وجع فتعاطى ما لا ينبغي للمحرم اذا كان صحيحا
فالصيام ثلاثة ايام والصدقة على عشرة مساكين يشبعهم من الطعام والنسك شاة يذبحها
فياكل ويطعم وانما عليه واحد من ذلك والشيخ في يب جمع بين الروايتين بالتخيير بين اطعام الستة
لكل مسكين مدان وبين اطعام العشرة يشبعهم فان التخيير طريق جيد في الجمع بين الخبرين المختلفين
ولا يخفى انه لا دلالة في الخبر على كون الاطعام للعشرة كل واحد مدا بل قدر شبعهم وذلك قد يزيد
على العشرة امداد فلا وجه للاستدلال بها على ذلك الا ان يقال الغالب في شبع المسكين مد فيحمل عليه الخبر

وفيه بعد ويمكن ان يقال بالتخيير بين عدد المتفق عليهم بمعنى جواز كونهم ستين او عشرة مع تعين الاثني عشر مدا

في الطعام فان تبع العشرة فقد يكون اثنا عشر مدا هذا ويمكن ان يقال ان التخيير كيف كان انما يتم

لو كافا السند في الروايتين وهو غير ثابت هنا لعدم صحة الاخيرة وندرة القايل بها وندرة وروده

ايضا انه لم ينقل في الكتب الاربعة سوى غايب بخلاف الاول مع كثرة الاخبار بها فهي اشهر رواية وفتوى

من الاخيرة وذلك مرجح للعمل ان لم يكن معينا له كما هو اختيار جماعة على ان متن الاخيرة ايضا يشتمل

على الاكل من الكفارة للمكفر وهو خلاف المعهود من مذهب الاصحاب لا يقال في سند الاولى

عبد الرحمن المشترك بين الثقة والضعيف لان الظاهر انه ابن ابي نجران الثقة على ما حققنا

في غير هذا الموضع ومن ثم قطع العلامة والجماعة بصحتها ولو قطع النظر عن ذلك فهي راجحة على الاخيرة

بالوجوه المذكورة ولا يذهب عليك ان الحكم الوارد هنا في الحلق مع المرض والاذى كما اقتضاه

نص الاية موجب لثبوته مع العمد بطريق اولى وقد نقل العلامة في المنتهى اجماع علماء الامصار على

وجوب الفدية في حلق الراس عمدا عالما فالمستند الاول الذي هو النص وغيره الاذى لمفهوم الموافقة

وهو جيد قلت ويدل عليه ايضا صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلم من حلق راسه او نتف ابطه ناسيا

او ساهيا او جاهلا فلا شيء عليه ومن فعله متعمدا فعليه دم شاة والاقتصار على الشاة لكونها احد الافراد

الثابتة بالنص في حلق الراس فتامل نعم بينهما فرق من جهة ثبوت الاثم وعدمه واعلم ان ظاهر الاية

ان وجوب الفدية مع المرض والاذى على المحصر اذا بعث هديه قبل بلوغ محله ويؤيده رواية

زرارة المتقدمة والمفسرين جميعا حملوها على الاعم من ذلك وجوزوا الحلق معهما لمن كان محرما

على العموم نظرا الى عموم اللفظ ويؤيده سبب النزول في صحيحة حريز وهذا اولى لان العبرة بعموم

اللفظ ﴿فَإِذَا أَمِنتُمْ﴾ اي كنتم في حال امن وسعة فاديتم على الحج غير محصورين ولا ممنوعين بالمرض

ونحوه

ونحوه ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ﴾ من استمتع وانتفع متقربا الى الله تعالى بالعمرة منتهيا في الانتفاع الى

التقرب بالحج فالاستمتاع بالعمرة المنتهي الى الحج اما بناء على الانتفاع بالتقرب بها الى الله قبل

الانتفاع بتقربه اليه تعالى بالحج واما بناء على انه اذا احل من عمرته انتفع باستباحة ما كان محرما

عليه الى ان يقع الاحرام للحج ﴿فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ فعليه او فالواجب دم استيسره من اصناف

الهدي بسبب ذلك التمتع يذبحه او ينحره بمنى يوم النحر بعد الرمي قبل الحلق او التقصير على ما علم من

الادلة ولا خلاف في وجوب الهدي على المتمتع كما هو الظاهر من الاية انما الخلاف في كونه نسكا او جبرانا

فالمشهور بين علمائنا انه نسك اي عبادة مخصوصة لا تعلق له بغيره كالطواف والسعي وغيرهما

بل ادعى الشيخ في ف عليه الاجماع ونسب الخلاف فيه الى الشافعية حيث زعموا انه جبران لما فات

من احرام الميقات فلا يجب عندهم الا بشرط ان لا يعود الى الميقات بان يحرم من مكة ويستمر عليه

الى ان يمضي الى عرفات فلو عاد الى ميقاته الذي انشا العمرة منه فانشا الاحرام بالحج من هناك فلا دم

عليه فالواو كذا لو رجع الى مثل مسافة ذلك الميقات فاحرم منه ومقتضاه ان الاحرام بحج التمتع

من مكة رخصة لا عزيمة وذلك باطل عندنا بل الظاهر كونه عزيمة وان ميقات حج التمتع مكة لا غير

كما بيناه فيكون الهدي نسكا من المناسك ولدلالة الايات وغيرها على وجوب الاكل منه وهو انما

يتم مع كونه نسكا لا جبرانا والى هذا يذهب الحنفية ايضا وظاهر الاية اجزاء ما صدق عليه الهدي لكن

الاصحاب اشترطوا فيه شروطا للادلة اوجبت تقييد الاية بها ككونه ثنيا وهو من الابل والمعز ما دخل

في الثانية ومن الابل ما دخل في السادسة ومن الضان ما كمل له سبعة اشهر وكونه تاما فلا يجزي

الاعور ولا المريض ولا الاعرج البين العرج ولا الاجرب ولا مكسور القرن الداخل ولا مقطوع

الاذن ولو قليلا ولا الخصي ولا المجبوب وكونه سمينا بمعنى وجود الشحم على كليتيه ولو كان ذلك بالظن

فلو ظهر خلاف ذلك لم يضر الخطأ، المعلوم بعد الذبح ونحو ذلك من الامور الا ان في دلالة بعض هذه الاحكام
قصورا فتقييد ظاهر الاية بمثله لا يخلو من بعد على ان ظاهر الاية اقتضى العموم فما لم يوجد الدليل الصالح
للاخراج القاطع للعذر لم يخصص به وكذا ظاهر الاية اقتضى وجوب الهدي الواحد عن المتمتع الواحد
ومع التعذر الصوم فالحكم بجواز اشتراك السبعة او السبعين في الهدي الواحد اذا كان هناك
ضرورة كما اختاره بعض الاصحاب باجزاء البقرة عن الخمسة اذا كانوا من اهل بيت واحد
غير ظاهر الوجه خارج عن منطوق الاية يحتاج الى دليل قوي يوجب التخصيص ولو قيل ان قوله تعالى
فما استيسر من الهدي يقتضي تحقق التيسر مع القدرة على البعض كما يتحقق مع الكل لقلنا هذا
بعيد عن اللفظ اذ المتبادر من ذلك الهدي كملا وانه لا يتحقق مع التمكن من بعضه وفي
الاخبار الصحيحة دلالة على ما قلناه ايضا ولعل الوجه فيما ذهبوا اليه وجود اخبار دلت على
اجزاء الهدي الواحد عن اكثر من واحد مع قلة الاضاحي كما في حسنة حمران قال عزت البدن
سنة بمنى حتى بلغت البدنة مائة دينار فسئل ابو جعفر ع عن ذلك فقال اشتركوا فيها قلت
وكم قال ما خف فهو افضل قلت عن كم يجزي قال عن سبعين ونحوها من الاخبار الغير
الصريحة في كون المراد الاشتراك في الهدي الواجب اذ يجوز ان يكون المراد به الاضحية
المستحبة كما دل عليه صحيحة الحلبي قال سألت ابا عبد الله ع عن النفر تجزيهم البقرة فقال اما في الهدي
فلا واما في الاضحى فنعم وح فيحمل اطلاق الاخبار على ذلك على انها غير دالة على وجوب الاشتراك
في الهدي اقصاها انها تدل على جواز ذلك فيمكن ان يكون واردا في محل الرخصة لمكان
الضرورة بمعنى ان هذه رخصة لو عمل بها عامل لم يكن عليه شيء كما في سائر الرخص وح فلا
هو الحكم الذي دل عليه ظاهر الاية والاخبار مما نحن فيه وحيث يذبح الهدي يجب فيه النية لانه عبادة

فاعتبرت

فاعتبرت فيه كما اعتبرت في غيره وتجري الاستنابة على المشهور للاصل وكونه مما تدخله النيابة وظاهر رواية
علي بن ابي حمزة عن احدهما عليهما السلام قال ايما امرأة او رجل خائف افاض من المشعر ليلا فلا بأس فليرم
الجمرة ثم ليمض وليأمر من يذبح عنه الحديث ولان الظاهر ان المقصود هو الذبح من اي فاعل كان
ولاشعار بعض الاخبار به مثل اجزاء ذبح الضال عن صاحبه مع قصده فاندفع قول بعضهم بعدم
الاجزاء ويجب الاكل منه وتقسيمه على الوجه المتقدم واطلاق الاية هنا مقيد به فمن لم يجد
اي كل من وجب عليه الهدي للتمتع ولم يجد هديا فصيام ثلاثة ايام في الحج في ايام وهو
تمام ذي الحجة على ما دلت عليه صحيحة زرارة وانعقد اجماعنا عليه وهي وان كانت مطلقة في التتالي
وعدمه الا ان الاجماع على اعتبار التتالي في صومها الا في صورة خاصة وهي ما لو فاته قبل يوم التروية
فانه يصوم يوم التروية وعرفة والثالث بعد العيد وايام التشريق وفي الاخبار دلالة عليه
يؤيده قراءة من قرأ ثلثة ايام متتابعات وان كان الشاذ لا يحتج به واستثنى ابن حمزة في وجوب
التتالي صورة اخرى وهي ما لو صام قبل يوم التروية ويومها وخاف ان صام عرفة عجز عن الدعاء
فانه يجوز له الافطار ويصوم بدله بعد ايام التشريق وانكره ابن ادريس نظرا الى ان الاصل
التتابع خرج عنه الصورة المجمع عليها فيبقى الباقي على الوجوب وهو جيد ومقتضى الاية ان
زمان الانتقال الى الصوم هو زمان تعذر الهدي في محل وجوبه وذلك انما يكون بحضور
زمان الذبح الذي يجب ايقاعه فيه ويؤيده ما رواه الكليني عن احمد بن عبد الله الكرخي
قال قلت للرضا ع المتمتع يقدم وليس معه هدي أيصوم ما لم يجب عليه قال يصبر الى يوم النحر
فان لم يصب فهو ممن لم يجد لكن اتفق الجميع على ان الافضل لو فاته ان يصوم سابع ذي الحجة
وثامنه وتاسعه اذا علم عدم الوجدان في محله وقد دلت على ذلك الاخبار الكثيرة وروى رفاعة

بن موسى في الصحيح قال سألت أبا عبد الله ع عن المتمتع لا يجد الهدي قال يصوم قبل التروية بيوم ويوم التروية
ويوم عرفة قلت فإن قدم يوم التروية قال يصوم ثلاثة أيام بعد التشريق قلت فإن لم يقم عليه جماله قال
يصوم يوم الحصبة وبعده يومين قلت وما الحصبة قال يوم نفره قلت يصوم وهو مسافر قال نعم
أليس هو يوم عرفة مسافرا إنا أهل بيت نقول ذلك لقوله تعالى فصيام ثلاثة أيام في الحج نقول في ذي الحجة
ونحوها من الأخبار المعتبرة الإسناد الدالة على جواز الصوم تلك الأيام والعلامة في المنتهى بعد أن
حكم بأن وقت وجوب الصوم هو وقت وجوب الهدي ورد سؤالا بأنه كيف جاز الانتقال إلى البدل
قبل زمان المبدل مع عدم تحقق العجز عنه وأجاب بأن مبنى التجويز على ما هو الظ من حال المعسر
واستمرار إعساره قلت بعد ثبوت الحكم بالأخبار لا حاجة إلى هذا الاعتبار إلا أنه كالمؤيد لها فتأمل
ولا يجب الصوم في الأيام المذكورة بل يجوز له التأخير عنها كما صرحت به صحيحة ابن سنان عن الصادق ع
سألته عن رجل لم يجد هديا قال فليصم ثلاثة أيام ليس فيها أيام التشريق ولكن يقيم بمكة حتى يصومها
الحديث وهل يجوز صومها من أول ذي الحجة بعد التلبس بإحرام العمرة قيل نعم وهو ظ الشيخ في يه
وط وف فإنه صرح فيها بأنه قد وردت رخصة في جواز تقديم الصوم للثلاثة من أول ذي الحجة
ونحوه قال في يب إلا أنه قال بعد ذلك والعمل على ما رويناه أولا وأراد به عدم التقديم وأنكر ابن
إدريس التقديم بل ظ كلامه يعطي الإجماع على عدم جواز الصوم قبل اليوم السابع والحق أن الرواية
الدالة على التقديم أولا أنها ضعيفة مع أنها مطلقة في جواز الصوم وإن لم يتلبس بالإحرام وهو
خلاف الإجماع إذ هو بمثابة تقديم الواجب على سببه نعم بين الأصحاب اختلاف في جوازه بعد إحرام
العمرة فظ بعضهم الجواز لصدق التلبس بالحج بالشروع فيه معها ولأنه يستحب الصوم يوم السابع
وثانيه والإحرام بالحج إنما يستحب يوم التروية فيكون الصوم مقدما على الحج وظ بعضهم أنه لا يجب قبل

احرام

إحرام الحج والنزاع كاللفظي فإن التلبس بالحج يحصل بالتلبس بالعمرة للارتباط بينهما لكن لا يخفى أن ذلك
يقتضي وجوب الهدي بالتلبس بإحرام العمرة لأن الصوم بدل عنه والقائل بذلك من أصحابنا
غير معلوم إلا أن يقال إن هذا القول يستلزم القول بذلك قطعا وفيه نظر بل الظاهر أن مقتضى
البدلية أنه لا ينتقل إلى حكم البدل إلا مع العجز عن المبدل إلا فيما أخرجه الدليل كما عرفت ولو خرج
ذو الحجة ولما يصم الثلاثة فالذي عليه أصحابنا تعين الهدي عليه وعدم إجزاء الصوم وفي الأخبار
دلالة عليه أيضا روى عمران الحلبي في الصحيح أنه سئل أبو عبد الله ع عن رجل نسي أن يصوم
الثلاثة الأيام التي على المتمتع إذا لم يجد الهدي حتى يقدم إلى أهله قال يبعث بدم وروى منصور
في الحسن عن أبي عبد الله عليه السلام قال من لم يصم في ذي الحجة حتى يهل هلال المحرم فعليه دم شاة
وليس له صوم ويذبح بمنى ونحوهما من الأخبار وهو الظ من إطلاق قوله تعالى في الحج كما أشعرت به
صحيحة رفاعة السالفة وقال الشيخ في باب مناسك أيام منى من يب إن من فاته صومها بمكة
لعائق ونسيان فليصمها في الطريق إن شاء وإن شاء إذا رجع إلى أهله وأطلق وظاهره عدم
تعين ذي الحجة لها وأنها لا تسقط بخروجه ومستنده لا عليه بأخبار حملها على من دخل بلده في ذي
الحجة بحيث لا يهل المحرم قبل الفراغ من الصوم طريق الجمع بينهما وقد أغرب العلامة في هذا المقام
حيث قال في المنتهى إنه بإهلال المحرم يسقط عنه فرض الصوم ويستقر الهدي في ذمته ويجب
عليه شاة كفارة للتأخير ومستنده لا عليه بحسنة منصور السالفة وبأنه ترك نسكا فهو الصوم
فيجب الدم لقوله ع من ترك نسكا فعليه دم وجوابه أن الحديث إنما دل على وجوب الشاة
والظ أن المراد به الهدي المبدل ولا أقل من احتماله فيسقط الاستدلال به والثاني غير واضح
الإسناد فتأمل ولو صام الثلاثة ثم وجد الهدي في وقته يمكن ذبحه فيه أعني يوم النحر فالأكثر من

الاصحاب على عدم الوجوب وبعضى فى صومه وظ جماعة الوجوب ويدل على الاول ظاهر الاية فان مقتضاها
انتقال غير الواجد الى الصوم ومع اتمام الثلثة يحصل الاشتغال بالمامور به والامتثال ببعضه على
وجه يخرج عن العهدة يسقط اعتبار الهدى نفسه لان الامر يوجب الاجزاء ويؤيد ذلك رواية حماد
بن عثمن قال سالت ابا عبد الله ع عن متمتع صام ثلثة ايام فى الحج ثم اصاب هديا يوم خرج من منى
قال اجزاه صيامه ونحوها واحتجاج الموجب بانه وجد المبدل قبل الفراغ من البدل فكان بمثابة
المتيمم الواجد للماء فى الاثناء قياس لا نقول به ورواية عقبة بن خالد ضعيفة محمولة على الاستحباب
جمعا بين الادلة ولو وجد الهدى بعد التلبس بصوم الثلثة فالمشهور الوجوب وانكره ابن
ادريس لتعلقه بمن لم يجد اذ مقتضاه وجوب الصوم على غير الواجد بمجرد حصول العجز وعدم
الوجدان وفيه تامل وسبعة اذا رجعتم اى الى اهليكم وهو الظاهر من اطلاق الرجوع ولا
خلاف فى ذلك بين اصحابنا وقد تظافرت اخبارهم الواردة عن ائمة الهدى صلوات الله
عليهم بذلك ووافقنا فى ذلك الشافعى فى احد قوليه وذهب فى قوله الاخر الى جواز صومها
بعد الفراغ من مناسك منى حملا للرجوع على النفر والفراغ من اعمال الحج وهو بعيد عن ظ الاية
كما لا يخفى ويؤيده ما رواه الجمهور عن ابن عمر عن النبى صلى الله عليه وآله فى حديث طويل فمن
لم يجد هديا فليصم ثلثة ايام فى الحج وسبعة اذا رجع الى اهله وقد الحق اصحابنا بالرجوع الى
الاهل ما لو اقام بمكة جاورا بعد زمان الحج ومضى له مدة يمكن وصوله الى اهله فيها ما لم تزد
على الشهر فاذا زادت عليه كفى الشهر ولم يعلم للعامة فى ذلك قول بل جوز مالك وابو حنيفة واحمد
صومها بعد مضى ايام التشريق وقد تقدم قول الشافعى ويدل على ما ذكرناه من التفصيل صحيحة
معوية بن عمار عن ابى عبد الله ع قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من كان متمتعا فلم

يجد هديا فليصم ثلثة ايام فى الحج وسبعة اذا رجع الى اهله الى ان قال وان كان له مقام بمكة
واراد ان يصوم السبعة ترك الصيام بقدر مسيره الى اهله او شهرا ثم صام ونحوها من الاخبار
ولو اقام بغيرها هل يجرى مثل ذلك هناك او يتعين عليه الانتظار مدة الوصول ظ بعض
المتاخرين الثانى حيث قال انما يكفى الشهر اذا كانت اقامته بمكة والا تعين الانتظار مقدار
الوصول الى اهله كيف كان اقتصارا على مورد النص وتمسكا بقوله تع وسبعة اذا رجعتم
حملا للرجوع على ما يكون حقيقة او حكما هذا كلامه وفيه نظر لانه ان اقتصر على مورد النص لم
يجز الصيام فى غير مكة سواء مضى عليه مقدار الوصول ام لا لتعين حمل الرجوع الواقع فى
الاية على ما هو المتبادر منه وهو الرجوع الى الاهل حقيقة خرج منه بعض الافراد لدليل فيبقى الباقى
وان لم يقتصر على ذلك جرى فيه ما جرى فى المقيم بمكة مع ان الاقتصار على مورد النص احوط
هذا ومقتضى الاية الانتقال الى الصوم مع عدم وجدان الهدى نفسه ولا ثمنه فان واجد
العين او الثمن واجد فى الجملة ولا يتحقق عدم الوجدان على الاطلاق الا بعدمهما ومن ثم
لم ينتقل فى العتق الى الصوم الا بعد فقدان الثمن ايضا ويؤيده من الاخبار حسنة حريز عن ابى
عبد الله ع فى متمتع يجد الثمن ولا يجد الغنم قال يخلف الثمن عند بعض اهل مكة ويامر من يشترى
له ويذبح عنه وهو يجزى عنه فان مضى ذو الحجة اخر ذلك الى قابل ونحوها وعلى هذا اكثر اصحابنا
وقال ابن ادريس الاصح انه اذا لم يجد الهدى ووجد ثمنه لا يلزم ان يخلفه بل الواجب عليه
اذا عدم الهدى الصوم سواء وجد الثمن او لم يجد محتجا بان الله تع نقلنا من الهدى عند عدمه
الى الصوم من غير واسطة فمن نقلنا الى ما لم ينقلنا الله اليه يحتاج الى دليل شرعى ويؤيده
من الاخبار ما رواه ابو بصير عن احدهما عليهما السلم قال سالته عن رجل تمتع فلم يجد ما يهدى حتى

اذا كان يوم النفر وجد ثمن شاة ايذبح او يصوم قال بل يصوم فان ايام الذبح قد مضت فاجيب
بان وجدان الهدى عبارة عن وجوده عينه او ثمنه فان الله تعالى لم ينقلنا الى الصوم الا مع عدم وجدانهما
معا والرواية غير واضحة الصحة مع امكان حملها على من لم يجد الهدى ولا ثمنه وبعد الشروع في
الصوم وجد الثمن فانه لا يجب عليه الهدى كما اسلفناه وخبر ابن الجنيد بين الصوم وتخليف الثمن
عند من يشتريه وبين الصدقة بالوسطى من قيمة الهدى تلك السنة وهو غير واضح الوجه وحيث
يعتبر في عدم الوجدان عدم الثمن ايضا فالمعتبر في الثمن ان يكون زايدا على ضرورياته عادة فلو كان
له ثياب التجمل فالظاهر عدم وجوب بيعها لتحصيله ولو باعها فظاهر الشيخ وجماعة الاجزاء نظرا الى ان الصوم
على ذلك التقدير رخصة والمترخص لو اتى بالاصل اجزاه وللبحث فيه مجال واسع تلك عشرة كاملة قد
الحساب وفايدتها عدم توهم كون الواو بمعنى او كما في قولك جالس الحسن وابن سيرين وان يعلم العدد
جملة كما علم تفصيلا ليحصل علمان وان المراد بالسبعة العدد دون الكثرة فانه قد يطلق عليها كاملة
صفة للعشرة مؤكدة لها تفيد المبالغة في محافظة العدد او مبينة كمال العشرة فانه اول عدد كامل اذ به
تنتهى الاحاد وتتم مراتبها والذى رواه الشيخ في يب عن ابى عبد الله ع ان كمالها كمال الاضحية يعنى
ان الصوم تام في البدل لينا لا ينقص ثوابه من ثواب مبدله الذى هو الهدى ذلك اشارة الى
جميع ما تقدم من احكام التمتع فان ذلك اشارة الى البعيد وهو هنا التمتع لا وجوب الهدى و
الصوم اذا عجز عنه فانه متوسط في الكلام وقد وافقنا على ذلك جماعة من العامة وحكم الشافعية
برجوعه الى الهدى او الصوم مع العجز عنه وعلل ذلك بانه اقرب وفيه نظر فان ذلك اشارة
الى البعيد وقد صرح النحاة بذلك وفصلوا بينه وبين المرجوع الى البعيد والمتوسط في الاشارة
فقالوا في القريب ذا وفي المتوسط ذاك وفي البعيد ذلك كما يعلم من كلامهم ومقتضى قول

الشافعي

فى يب قال قلت لاخى موسى بن جعفر عليهما السلم لاهل مكة ان يتمتعوا بالعمرة الى الحج فقال لا يصلح ان يتمتعوا لقول الله عز وجل

الشافعية واضرابهم ان التمتع جايز لاهل مكة ولكن لا يلزمهم الهدى ويكون التمتع بلا هدى عندهم وهو قول
الشيخ في ف واكثر اصحابنا على خلافه لما قلناه وللروايات الكثيرة الدالة على ذلك كصحيحة على بن جعفر عن
اخيه موسى ع قال لا يصلح لاهل مكة ان يتمتعوا لقول الله عز وجل ذلك لمن لم يكن اهله حاضرى المسجد الحرام
ونحوها من الاخبار وعلى هذا فالواجب على اهل مكة وحاضريها القران او الافراد فلو تمتعوا لم يجزهم عن
فرضهم ولو فعلوا التمتع ندبا الزمهم الهدى او الصوم على الوجه السابق وابو حنيفة وان ارجع ذلك
الى التمتع وحكم بانه لا متعة لحاضرى المسجد الحرام الا انه اوجب الدم جناية لو تمتعوا فلا يجوز الاكل منه
بخلاف المتمتع من الافاق وكل هذا خلاف الظاهر من الاية بل الظاهر ما قلناه لمن لم يكن اهله حاضرى
المسجد الحرام وقد اختلف في تحديده فقال الشيخ في يه حد حاضرى المسجد من الاية كان بينه
وبين بينها ثمانية واربعون ميلا وهو قول اكثر الاصحاب وعليه الشافعية فانهم يجعلون ذلك من
كان من الحرم مسافة القصر وهى عندهم هذا المقدار وقال الشيخ في ط حد حاضرى المسجد الحرام من كان
بينه وبين المسجد الحرام اثنا عشر ميلا من كل جانب والاظهر الاول وتدل عليه صحيحة زرارة عن ابى
جعفر ع قال قلت له قول الله عز وجل ذلك لمن لم يكن اهله حاضرى المسجد الحرام فقال يعنى اهل مكة
ليس لهم متعة كل من كان اهله دون ثمانية واربعين ميلا مثل ذات عرق وعسفان وكما يدور
حول مكة فهو ممن دخل في هذه الاية وكل من كان اهله وراء ذلك فعليه المتعة قال في القاموس
عسفان كعثمان موضع على مرحلتين من مكة وذات عرق بالبادية ميقات العراقيين
وظاهر ان المرحلتين اكثر من اثنى عشر ميلا فيبطل ذلك القول وقد اعترف المحقق في المعتبر والشهيد
في س بانهما لم يقفا للشيخ في اعتبار الاثنى عشر ميلا على مستند قال العلامة في لف وكان الشيخ نظر الى
ان الثمانية والاربعين المذكورة في الرواية موزعة على الاربع الجهات فيختص كل واحد من الجوانب

باثني عشر ميلا وهو بعيد عن ظاهر الرواية ومقتضى الآية عدم اجزاء التمتع عن اهل مكة ومن تابعهم لانه
مخصص بالنسبة الى الغرض المتعين على المكلف ابتداء والا فالحج المندوب يصح منهم تمتعا ويترتب عليه الثواب
لهم ويصح من غيرهم قرانا وافرادا ايضا على ما دلت عليه الاخبار وانعقد عليه الاجماع ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾ في
المحافظة على حدوده وما امركم به وما نهاكم عنه في الحج وغيره ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾
لمن خالف اوامره ونواهيه ولم يتقه وانما امر بالعلم لان العالم بذلك لا يخالف اوامره قطعا فان علمه
ويصده عن ذلك كما هو شان العلم الحقيقي فيكون العلم بشدة عقابه لطفا في التقوى للعالم به
الثانية ﴿الْحَجُّ﴾ مبتدا خبره ﴿أَشْهُرٌ﴾ اي زمان الحج او وقت العمل كقولك البرد شهران ﴿مَعْلُومَاتٌ﴾
معروفات لا يصح وقوع الحج الا فيها خلاف ما كان عليه اهل الجاهلية من النسيء قيل لفظ الجمع
انه يقتضي ان اشهر الحج ثلثة اذ هي اقل الجمع وعلى هذا اكثر اصحابنا وقال السيد المرتضى نعم وجماعة
انها شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة وقيل تسع من ذي الحجة مع ليلة العاشر الى طلوع
الفجر وقيل الى طلوع الشمس وهذا الخلاف عند العامة ايضا فمالك على انها الثلثة بتمامها وابو حنيفة
على الثاني والشافعي على الثالث والوجه في الاطلاق حينئذ التجوز تنزيلا لبعض الشهر منزلة كله
او بناء على اطلاق الجمع على ما فوق الواحد وكلا الوجهين بعيد لاصالة عدم التجوز واطلاق
الجمع على ما فوق الواحد بلا قرينة في محل المنع ويدل على كونها ثلثة الاخبار المعتبرة الاسناد
كصحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله عم في قول الله عز وجل الحج اشهر معلومات هي شوال و
ذو القعدة وذو الحجة وحسنة زرارة عن ابي جعفر عم قال الحج اشهر معلومات شوال وذو القعدة
وذو الحجة ونحوها ولانه يصح وقوع بعض افعال الحج في مجموعها اذ يصح الاحرام في الاولين واما
الثالث فيصح بعض الافعال كالرمي والذبح والطوافين في باقيه ومن ثم قيل ان هذا النزاع

لفظي

لفظي ولا ثمرة له في باب الحج فانهم اذا ارادوا باشهر الحج ما يفوت الحج بفواته فليس هو كمال ذي الحجة
بل بانقضاء العاشر منه لعدم امكان تحصيل الوقوف المعتبر في صحة الحج اجماعا على ذلك التقدير
وان ارادوا بها ما يقع فيه افعال الحج فهي الثلثة كملا لان باقي المناسك تصح في تمام ذي الحجة نعم
تظهر الفائدة في النذر او شبهه وفيه بحث اذ القائل بكون ذي الحجة من اشهر الحج قد يقول
الجواز تاخير مثل طواف الزيارة وطواف النساء اختيارا طول ذي الحجة دون غيره الا ان يكون
الحكم بعدم التاخير اختيارا اجماعا عليه وهو غير معلوم كما يظهر من كلامهم ومثل ذلك يصح ان
يكون ثمرة الخلاف وقد يستفاد مثل هذا الوجه من ف كما سيجيء وقال ى اشهر الحج شوال و
ذو القعدة وذو الحجة تسع من ذي الحجة بليلة النحر عندنا والعشر عند ابي حنيفة وذو الحجة
كله عند مالك وبناء الخلاف ان المراد بوقته وقت احرامه او وقت اعماله ومناسكه او ما لا يحسن
فيه غيره من المناسك مطلقا فان مالكا كره العمرة في بقية ذي الحجة وابو حنيفة وان صح الاحرام
من قبل شوال فقد استكرهه انتهى وفيه نظر فان مقتضى كلامه ان قول الشافعي يكون اشهر
الحج الى تسع من ذي الحجة مع ليلة النحر مبني على ان المراد بوقت الحج وقت الاحرام وهذا
يستلزم صحة الاحرام ليلة النحر وهو بعيد اذ لا يجوز تاخير الاحرام الى وقت يتيقن فيه فوت عرفة
فان الوقوف بها ركن الا ان يريد صحة ذلك في بعض الصور كما لو اضطر وفيه ما فيه وايضا
يقتضي ان لا يصح بعض المناسك بعد يوم النحر عند ابي حنيفة وهو باطل قطعا لصحة بعض
المناسك في ايام التشريق وايضا كراهة الاحرام بالعمرة عند مالك لا يستلزم القول بان
ذي الحجة بتمامه من اشهر الحج بمعنى انه لا يحسن غيره فيه ولا يكون وجها له فان الظاهر ان الوقت
ما صح وقوع الفعل فيه وقال في ف فان قلت ما وجه مذهب مالك وهو مروي عن عروة بن

الزبير قلت قالوا وجهات العمرة غير مستحبة فيه عند عمر وابن عمر وكانها مخلصة للحج لا مجال فيها للعمرة وعن
عمر انه كان يخفق الناس بالدرة وينهاهم عن الاعتمار فيهن وعن ابن عمر انه قال الرجل ان اطعتني انتظر
حتى اذا اهللت المحرم خرجت الى ذات عرق فاهللت منها بعمرة وقالوا لعل من مذهب عروة تاخير
طواف الزيارة الى اخر الشهر انتهى وفيه ما فيه فان الظاهر من كون الوقت وقت الحج انه يصح وقوعه فيه
لا كراهة غيره فيه نعم لو كان ذلك حراما لكان مناسبا في الجملة ولعل من مذهب عمر في ذلك حيث كان
يضرب الناس بالدرة والا فالضرب على فعل مكروه لا وجه له ولو جدا لصحيح ما ذكره اخيرا من جواز
تاخير طواف الزيارة الى اخر الشهر فان ذلك مما يصحح تسمية ذي الحجة بتمامه شهر الحج كما اشرنا اليه سابقا
من كونه ثمرة الخلاف صحة وقوع بعض الافعال طول الشهر فتامل ومقتضى كون الحج اشهرا معلومات
عدم جواز الاحرام بالحج في غيرها لظهور الكلام في الاختصاص بها فلو انعقد في غيرها كان المبتدا
اعم من الخبر وهو باطل ولان الاحرام لا يبقى صحيحا لاداء الحج اذا ذهب وقت الحج قبل الاداء
فلان لا ينعقد صحيحا لاداء الحج قبل الوقت اولى لان البقاء اسهل من الابتداء ولان الاحرام لا
يبقى صحيحا لاداء الحج اذا ذهب وقت الحج قبل الاداء فلان لا ينعقد صحيحا لاداء الحج قبل الوقت
اولى لان البقاء اسهل من الابتداء وعلى هذا اصحابنا اجمع واكثر العامة وفي اخبارنا دلالة على
ذلك ايضا وربما خالف في ذلك ابو حنيفة فجوز الاحرام بالحج في غيرها من جميع السنة محتجا بقوله
تعالى يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج حيث دلت على كون الاهلة بتمامها مواقيت
الحج والجواب انها عامة وما نحن فيه خاص وهو مقدم على العام ولان الميقات علامة الوقت
فلولا الاهلة لم يعلم مدخل كل شهر على اليقين فجميع الاهلة في الاعلام سواء بالنسبة الى وقت
مفروض فلا منافاة بين كون جميع الاهلة علامات الحج من حيث انها تؤذن بما بقي من السنة الى

اوان

اوان الحج وبين كون الاشهر المعلومات وقتا للحج وربما احتجوا ايضا بان الاحرام التزام للحج فجاز تقديمه على الوقت
كالنذر والجواب انه قياس مع ظهور الفرق بينهما فان الوقت معتبر للاداء ولا اتصال للنذر بالاداء
فان الاداء لا يتصور الا بعقد مبتدا واما الاحرام فهو وان كان التزاما الا انه شروع في الاداء وعقد
عليه فلا جرم افتقر الى الوقت قالوا اشتهر من الصحابة انهم قالوا من اتمام الحج ان يحرم من دويرة
اهله وقد تبعد داره بعدا شديدا يحتاج ان يحرم قبل شوال والجواب ان النص لا يعارضه مثل
هذا الاثر على انه يمكن تخصيصه في حق من لا يكون داره بعيدة وبالجملة فقول ابي حنيفة هنا بعيد
مخالف للنص فانه اقتضى عدم جواز انشاء الاحرام في غير اشهر الحج وقوله بالكراهة لا يدفع المخالفة
وربما ذهب بعض اصحابنا الى انه لو احرم بالحج في غيرها انعقد عمرة مفردة وهو بعيد وربما استدل
له من رواية ابي جعفر الاحول عن الصادق ع في رجل فرض الحج في غير اشهر الحج قال يجعلها عمرة غير
واضح الدلالة اذ يجوز ان يكون المراد من اراد فرض الحج في غير اشهره لا يقع حجة صحيحا بل ينبغي ان
يجعل النسك الذي اراد فعله عمرة ليصح له ذلك مع ان الرواية ضعيفة السند وفي حكم الاحرام
بالحج الاحرام بعمرة التمتع لانها داخلة في الحج وهي تبطل بتركه كما دل عليه الاخبار ويؤيده ما روى صحيحا
عنهم عليهم السلام دخلت العمرة في الحج هكذا وشبك بين اصابعه وعلى هذا اصحابنا واكتفى بعض العامة
بوقوع شيء منها في الاشهر واعتبر اخرون اكثر افعالها فيها وهو ضعيف ومقتضى ما ذكرناه انه
لو احرم بعمرة التمتع في غير الاشهر كانت عمرته باطلة لما عرفت وذهب بعض اصحابنا الى الصحة ووقوعها
عمرة مفردة لا يتمتع بها وهو ضعيف بما تقدم فمن فرض فيهن الحج فمن اوجب على نفسه بالاحرام فيهن
والاحرام يتحقق بالتلبية في جميع انواع الحج عند اصحابنا ووافقهم عليه ابو حنيفة حيث جعل التلبية
شرطا في انعقاد الاحرام وخالف في ذلك الشافعي وحكم بانعقاد الاحرام بمجرد النية من غير حاجة

الى التلبية وانها سنة عند الشافعي واليه يذهب مالك واحمد والفاظ الاية يدل على ذلك فان فرض الحج
ادل على انه منه على التلبية او سوق الهدي وفرض الحج موجب لانعقاد الحج بدليل قوله تعالى فلا رفث
ولا فسوق الاية فوجبات تكون كافية في انعقاد الاحرام وفيه نظر لانا لا نسلم دلالة الاية على ما ذكره
بل الى ما ذكرناه اقرب اذ الظاهر من الفرض الالزام وهو انما يتحقق بشيء خارج عن النية وقد تظافرت
الاخبار بكونه التلبية ولا يتحقق فرض الاحرام بالتلبية تحقق بالاشعار والتقليد ايضا في القران
كما دل عليه صحيحة معوية بن عمار عنه ع من فرض فيهن الحج والفرض بالتلبية والاشعار والتقليد فاي
ذلك فعل فقد فرض الحج الحديث وفيها دلالة على ركنية التلبية كما هو قول الاكثر وانها يجزي مطلقا
ويجزي احديهما ايضا للقارن كما دل عليه صحيحة معوية عنه ع قال يوجب الاحرام ثلثة اشياء التلبية
والاشعار والتقليد فاي ذلك فعل فقد احرم لاقتضائها توقف الاحرام على احد هذه المذكورات
مع انتفائها ينتفي الاحرام كما يقتضيه مفهوم الشرط والظاهر ان الاخلال بالاحرام يبطل الحج ولا نعني
بالركنية سوى هذا ونقل العلامة في المختلف القول بعدم الركنية عن الشيخ في ط واحتج له بان الاصل
صحة الحج واجاب بالمنع لانه لم يات بالمامور به وهو جيد وختم المرتضى ره انعقاد الاحرام
في الجميع بالتلبية فقط وهو قول ابن ادريس ره الاخبار هذا وفرض الحج في القران والافراد
ظ واما فرض حج التمتع فيكون بالاحرام بعمرته اذ هي داخلة في الحج وكالجزء منه بحيث لو دخل
بها دخل في الحج على ما عرفت ولعل في قوله فمن فرض دلالة على وجوب الاتمام بالشروع لصيرورته
فرضا وان كان قبل ذلك تطوعا وبه استدل على وجوب الاتمام مع الشروع فيه فلا رفث
فلا جماع ولا يبعد ان يدخل فيه ما يتبعه مما حرم من النساء على المحرم كالتقبيل ونحوه ولا فسوق
خروج عن حدود الشرع بالكذب والمفاخرة او السباب ولا جدال ولا مراء في الحج في ايام

وفي

وفي اخبارنا ان الجدال قول الرجل لا والله وبلى والله روى علي بن جعفر في الصحيح قال سالت اخي موسى ع
عن الرفث والفسوق والجدال ما هو فقال الرفث جماع النساء والفسوق الكذب والمفاخرة
والجدال قول الرجل لا والله وبلى والله الحديث ونحوها وظاهرها ان الجدال المجموع الصيغتين
ولا يبعد تحققه بالواحدة منهما واحتمل ان يراد من الرفث الفحش من الكلام ومن الفسوق
الخروج عن حدود الشرع بالسباب وارتكاب المحظورات وبالجدال المراء مع الخدم والرفقة
وفيه نظر فان الفحش من الكلام داخل في الفسوق بالمعنى الذي ذكره وكذا المراء فتامل فيه وكيف
كان فليس تحريم هذه الاشياء مخصوصا بحالة الاحرام بل هي حرام مطلقا لكنه في الحج آكد
ابلغ وان ما كان قبيحا في نفسه ففي الطاعة اكثر قبحا كلبس الحرير في الصلوة والتطريب بقراءة
القران والمراد بنفي الجنس في الثلاثة النهي عنها مبالغة وانها حقيقة بان لا تكون وعلى قراءة الاولين
بالرفع والثالث بالفتح يكون فيه حملا للاولين على معنى النهي والمعنى لا يكونن رفث ولا فسوق
والثالث على معنى الاخبار بارتفاع الجدال والخلاف في الحج لكون فيه ردا على قريش لانها
كانت تخالف العرب فتقف بالمشعر الحرام وساير العرب يقفون بعرفة وكانوا يقدمون الحج سنة
ويؤخرونه اخرى وهو النسيء فرد الى وقت واحد ورد الوقوف الى عرفة فاخبر الله تع بانه قد
ارتفع الخلاف في الحج واستدل على ان المنهي عنه هو الرفث والفسوق دون الجدال بقوله ص
من حج ولم يرفث ولم يفسق خرج كهيئته يوم ولدته امه حيث لم يذكر ص الجدال لكن في فيه نظر
ويمكن ان يوجه الفتح في الثالث بان الاهتمام بنفي الجدال اشد من الاولين من حيث ان الرفث
كناية عن قضاء الشهوة والفسوق مخالفة امر الله والجدال مشتمل عليهما اذ المجادل لتشهي قوله
ولا ينقاد للحق مع انه مشتمل على امر زايد وهو الاقدام على الايذاء المؤدي الى العداوة والحديث المذكور

لا ينافي مثناه لانه مشتمل عليهما ومركب منهما فنفيهما يستلزم نفيه فتامل ثم ان الجماع في الحج قبل الموقفين يوجب
فساده ولا يفسد لو وقع بعدهما وقال اكثر العامة بفساده ايضا وتفسد العمرة لو وقع قبل التحلل
والفسوق يوجب الكفارة وكذا الجدال وتفصيل ذلك يعلم من الاخبار فانه لان الاية كالمجملة وبيانها
يعلم من خارج كما في غيرها وما تفعلوا من خير على العموم حجا او غيره فعل المامور به او ترك
المنهي عنه وصحة اطلاق الفعل عليه لاعتبار الكف وغيره وقرينة العموم ذكره بعد الرفث واخويه
وتنكير خير الواقع بعد النفي يعلمه الله فيجازيكم عليه ولا ينقص من ثوابكم وفيها حث على
فعل الطاعة على ابلغ وجه وانه تعالى اذا كان عالما بجميع ما يصدر منا من المكلف
انواع الخير لم يفت على المكلف شيء من اجزائه وفي التعبير بلفظ الله الدال على الاتصاف
بجميع صفات الكمال من العلم والقدرة والعدل ونحوها تصريح بذلك فيكون كاثبات
الشيء ببينة وبرهان وفي حث الله على الخير عقيب النهي عن الشرور ان يستعملوا مكان
القبيح من الكلام الحسن وفي مكان الفسوق البر والتقوى ومكان الجدال الوفاق
والاخلاق الجميلة او جعل فعل الخير عبارة عن ضبط انفسهم حتى لا يوجد منهم ما نهوا عنه ويؤيده
قوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد التقوى اي اجعلوا زادكم الى الاخرة اتقاء القبيح و
المعاصي فان خير الزاد اتقاؤها انتهى والتعميم ادل على الاية وتؤيده ايضا فان التقوى فعل
الطاعات وترك المعاصي ولا يبعد كون الخطاب للعموم وان كان بعد ذكر الحاج الفارض
للحج ولعل في ايراد ذلك عقيبه للتنبيه على ان الانسان مسافر الى الاخرة فليتزودوا لها بالطاعة
فان الحاج اذا كان مع سفره القصير لا بد له من ان ياخذ زادا لذلك السفر وانه اذا لم ياخذه
هلك من الجوع فما ظنك بالسفر الطويل البعيد فان احتياجه الى الزاد اهم وبين تعالى ان الزاد

النافع

النافع في ذلك الطريق هو التقوى وفي ايراد الجملة مؤكدة بان وتعريف الخبر باللام تنبيه على ان
الحكم كذلك على التحقيق فلا يدخل في قلب احد الشك فيه وقيل ان الاية نزلت في اهل اليمن كانوا
يحجون ولا يتزودون ويقولون نحن متوكلون على الله تعالى فيكونون كلا وعيالا على الناس
فامروا ان يتزودوا ويتقوا الاستطعام والابرام والتثقيل على الناس واتقون وخافوا
عقابي واتقوا المعاصي التي هي بسبب العقل واتقون فيما امرتكم به ونهيتكم عنه والمرجع واحد
يا اولي الالباب يا اصحاب العقول فان لب الشيء خالصه ولب الانسان عقله انه سبب الفوز
بالسعادات كلها خصهم بالخطاب لانهم المتاهلون لذلك فان فضيلة العقل خشية الله واتقاء
المعاصي وكان من لم يتق لا عقل له وهو كذلك عقلا ونقلا اما اولا فلان من عرف عظمته تعالى
وصدق بعقابه وثوابه ولم يتفكر بل اقدم على المعصية لم يكن له عقل قطعا والا لصدر منه
ما ينفعه لا ما يضره واما الثاني فللاخبار المشحونة بان العقل هو ما عبد به الرحمن واكتسب
به الجنان وما عدا ذلك فليس بعقل ولعل في اطلاق اتقائه من غير قيد تنبيها على ان المقصود
من التقوى هو الله وكان التقوى اذا لم تكن لله لم تكن تقوى وان جعله ثم مقصودا
وقطع النظر عن كل شيء سواه هو مقتضى العقل السليم الثالثة ليس عليكم جناح جرح
واثم ان تبتغوا فضلا من ربكم بتقدير في ان تبتغوا عطاء من ربكم وتفضلا وزيادة
في الرزق بسبب التجارة والربح بها فهو منصوب بنزع الخافض وحذف حرف الجر مع ان
قياسا من باب الحذف والايصال والعامل فيه معنى جناح اي لا تأثمون في ابتغاء الفضل
وطلب الرزق من ربكم بالتجارة بل ذلك جائز لكم قيل كان عكاظ ومجنة وذو المجاز اسواقهم
في الجاهلية يقيمونها مواسم الحج وكانت معايشهم منها فلما جاء الاسلام تأثموا من ذلك فنزلت

وقيل كان في الحج أُجَراء ومكارون وكان الناس يقولون انه لا حج لهم فرفع تعالى ذلك وبيّن انه
لا اثم على الحاج في ان يكون اجيراً لغيره او مكاريا وعلى هذا التفسير فلا بد من بحث في عدم المنافاة
بين الحج وطلب الرزق باجارة او مكاراة او تجارة ونحوها فلا يتخيل المنافاة بين الحج على
ذلك التفسير وبين الاخلاص فانه انما يقصد الاخلاص بفعل الحج وهو خارج عن تحصيل المال
فان الفعل الذي يستحق به الاجرة مثل الخدمة ليس بداخل في الحج وليس بعبادة بل قد يحصل
الثواب والاجرة ايضا كما لو قصد به تحصيل المعاش الواجب او المندوب وقد لا يحصل كما
لو قصد به غير ذلك وكذا الكلام في طلب التجارة فان افعال الحج لا تستغرق ذلك الزمان
فما فضل عنها يصرف في التجارة فلا تنافي ولو آجر نفسه للحج ترتب على فعله تحصيل المال وحصول
الثواب ايضا وفي الاخبار دلالة على ذلك وفي بعضها ان للمستأجر عند حجة واحدة وللاجير
تسع حجج ولكن في حصول القربة المعتبرة في النية على ذلك التفسير اشكال لظهور ان ذلك الفعل
واقع بازاء الاجرة فلا يتحقق تخلص القربة ويمكن ان يتوهم انما استؤجر على ايقاع الفعل حال
الاستيجار لم يوقعه وانما يوقعه فيما بعد ذلك فجاز ان يقصد بذلك الفعل القربة اذ لا يحصل
له شيء بعد الفعل وحيث وجب فعلها بعد عقد الاجارة وتعين عليه تخلص الفعل للقربة
وفيه نظر اذ يجوز ان يكون القصد من الفعل في تمام ملكية الاجرة فان الاجير انما يملكها ملكا
تاما بتمام العمل ويمكن الجواب بانه لا محذور في ذلك بعد ورود النص بل هو دليل على
حصول القربة فتامل المقام فانه مشكل وقيل ان معنى الاية لا جناح عليكم في طلب المغفرة من
ربكم باعمال تتوجها وهذا رواه جابر عن الباقر ع وفي ت ان الاول مروي عن ائمتنا عليهم السلم
ايضا ولا يبعد الحمل على ما يعم الامرين فَإِذَا أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَاتٍ دفعتم عنها بعد الاجتماع فيها من

افاض

افاض الماء اذا صبه بكثرة واصله افضتم انفسكم حذف مفعوله المعلومية كما حذف في قولك دفعت
من البصرة وعرفات جمع عرفة وبها سميت البقعة الموقف التي يجب فيها الوقوف في الحج كما سميت بموردها
وانما نُوّن مع كونها غير منصرفة للعلمية والتانيث لان التنوين الممنوع من غير المنصرف هو تنوين
التمكن وهذا تنوين المقابلة انه بازاء نون الجمع في مسلمون ونحو ثم لو سميت امراة بمسلمات
لم تحذف هذه النون ويجوز حذف التنوين عن عرفات تشبيها بالواحد الا انه لا يكون الا مكسورا
وان سقطت التنوين ومثلها اذرعات في قول امرء القيس تنورتها من اذرعات واهلها
فان اكثر الرواية بالتنوين وقد يروى مكسورا بغير تنوين ويظهر من ف انها منصرفة لعدم التانيث
المعتبر في منع الصرف حيث قال فان قلت هلا امتنعت الصرف وفيها السببان التعريف والتانيث
قلت لا يخ التانيث اما ان يكون بالتاء التي في لفظها واما بتاء مقدرة كما في سعاد فالتي في لفظها
ليست للتانيث وانما هي مع الالف التي قبلها علامة جمع المؤنث ولا يصح تقدير التاء فيها لان هذه
التاء لاختصاصها بجمع المؤنث مانعة من تقديرها كما لا تقدر التاء التانيث في بنت لان التاء
التي هي بدل من الواو لاختصاصها بالمؤنث كتاء التانيث فابت تقديرها انتهى ويظهر من ذلك
جواز الامرين فيها وقد اختلف في سبب تسمية الموقف المعلوم بعرفات فقيل لان ابراهيم عليه السلم
وصفت له ولا فلما راها قال عرفت وقيل ان آدم وحوى اجتمعا فيه فتعارفا بعد ان افترقا وقيل
لان الناس كانوا يتعارفون هناك وقيل كان جبرئيل ع يري ابراهيم ع المناسك فيقول عرفت
وقيل ان ابراهيم ع راى ذبح ولده ليلة الثامن فاصبح يروى يومه اجمع اي يفكر فيه انه من الله
او لا فسمي ذلك اليوم يوم التروية ثم راى الليلة التي بعدها فلما اصبح عرف انه من الله ثم وقيل هناك
سميت بذلك لعلوها وارتفاعها ومنه عُرف الديك لارتفاعه وقيل لان آدم ع اعترف بذنبه

مع الآية دلالة على وجوب الوقوف بعرفة حيث كانت الإفاضة منها والإفاضة فرع الكون فيها وفيه نظر
واحتج على وجوب الوقوف بها بأن الإفاضة لا تكون إلا بعد الوقوف وهي مأمور بها بقوله ثم
أفيضوا والأمر للوجوب وهو مبني على أن المأمور به الإفاضة من عرفات واحتمال إرادة الإفاضة
من المشعر قائم فإنما كما سيجيء إنها مقدمة للذكر المأمور به في قوله تعالى فاذكروا الله عند المشعر
الحرام والأمر للوجوب فيكون واجبة وفيه أيضا نظر مردود بأنه إنما يتم وجوب الذكر في المشعر الحرام وإنما
يجب الوقوف فقط فلا يتم ما ذكرتم ولا يجب بأن مقتضى الأمر الوجوب والعدول عنه يحتاج إلى
دليل واضح ولو سلمنا قلنا إن نقرر وجوب الإفاضة بوجه آخر هو أن تقدير الكلام فإذا أفضتم
من عرفات فكونوا بالمشعر الحرام واذكروا الله تعالى فيه وإذا دل الدليل على أن الذكر مستحب غير
واجب أخرجناه عن الظاهر وبقي الآخر ثابتا ولما انظر فيتم المط بأن نقول الإفاضة مقدمة الكون بالمشعر
الحرام وهو واجب فيكون واجبة ومنه يلزم وجوب الوقوف بعرفة وفيه نظر فإن ذلك إنما
يتم أن لو كان الأمر بالذكر مطلقا لكنه هنا مشروط بالإفاضة فهو بمنزلة قولك إذا ملكت
النصاب فزك في أنه لا يجب تحصيل النصاب وإن توقفت الزكاة عليه إذ الأمر بها لم يقع مطلقا
ولو قيل الدليل على وجوب الوقوف بالمشعر على الإطلاق قائم فيجب مقدمته لقلنا الكلام في استفادة
الوجوب من الآية فلا ينافي ثبوته في وجوب الوقوف بعرفة وأنها ركن الحج كما علم من الإجماع والأخبار
ويراد من الذكر التهليل والتسبيح والدعاء ونحوها وقيل المراد به صلاة العشائين هذا ولا يذهب
عليك أن أصحابنا مختلفون في وجوب الذكر عند المشعر الحرام وقد أوجبه القاضي ابن البراج
حيث عده من أقسام الواجب الذكر لله تعالى والصلاة على النبي ص في الموقفين معا وهو الظاهر
من كلام الحسن بن أبي عقيل واختاره جماعة من الأصحاب نظرا إلى ظاهر الأمر في الآية الكريمة وما

رواه محمد بن حكيم قلت لأبي عبد الله ع أصلحك الله الرجل الأعجمي والمرأة الضعيفة تكون مع الجمال
الأعرابي فإذا أفاض بهم من عرفات مر بهم كما هم إلى منى لم ينزل جمعا قال أليس قد صلوا بها فقد أجزأهم
قلت فإن لم يصلوا قال فذكروا الله فيها فإن كانوا ذكروا الله فيها فقد أجزأهم ونحوها رواية أبي
بصير عنه ع فيهما أنه يكفيهما اليسير من الدعاء ولكن المشهور بين الأصحاب استحباب الذكر وحملوا
الأمر في الآية على الاستحباب لما في بعض الأخبار من عدم الوجوب كرواية ابن جزاعة عن الصادق ع في
رجل وقف بالموقف فأصابته دهشة الناس فبقي ينظر إلى الناس ولا يدعو حتى أفاض الناس قال يجزيه وقوفه
أليس قد صلى بعرفات الظهر والعصر وقنت ودعا الحديث ورواية زكريا الموصلي قال سألت العبد
الصالح ع عن رجل وقف بالموقف فأتاه نعي أبيه قبل أن يذكر الله بشيء أو يدعو فقال لا أرى عليه
شيئا وقد أساء فليستغفر الله أما لو صبر لأفاض من الموقف بحسنات أهل الموقف من غير أن
ينقص من حسناتهم شيء ونحوها وفي دلالتهما على الاستحباب نظر مع قطع النظر عن ضعف
إسنادهما فإن الأولى لو دلت على أن الصلاة والقنوت يكفي وظاهر أنه لا يراد من الذكر سوى
ذلك على أنه قيل الصلاة والقنوت إنما كانا بعرفات والمدعى وجوبه في المشعر فلا دلالة فيه عليه
قلنا لا مانع من أن يكون الذكر هناك مجزيا عن هذا الذكر على أن الرواية وردت مطلقة
في الوقوف فيجوز أن يكون أراد به وقوف عرفة فلا ينافي وجوب الذكر في المشعر الحرام بدليل
آخر فتأمل والأخرى دلت على أنه لا شيء عليه وقد أساء وهو لا ينافي الوجوب فإنه لا يراد منه سواء
تعلق الإثم بتركه من غير أن يكون له دخل في الصحة وح فيسلم ظاهر الآية عن المعارض فإن قيل
هذا إنما يتم لو أريد من الذكر ما ذكرتم واحتمال إرادة الصلاة فلا يتم القول بوجوب الذكر قلنا
الظاهر من الذكر ما قلناه وهو يشتمل الذكر في الصلاة وغيرها وحمله على الصلاة خلاف الظاهر على أن

المطمئنة بذلك ايضا بحصول الذكر فتامل فيه والمشعر الحرام هو المزدلفة سميت مشعرا لانه معلم للحج والصلوة
والمقام والمبيت به وسميت مزدلفة لان جبرئيل ع قال لابراهيم ع بعرفات ازدلف الى المشعر الحرام
سمي جمعا لانه يجمع فيه بين العشائين باذان واحد والمشعر قيل هو جبل في ذلك الموضع يسمى قزح
وهو الجبل الذي يقف عليه الامام وعليه الميقدة اي كان يوقد النار هناك في الجاهلية وقيل
هو ما بين جبل المزدلفة من مازمي عرفة الى وادي محسر وليس المازمان ولا وادي محسر منه
قال في ف والصحيح انه الجبل لما روى جابر ان النبي ص لما صلى الفجر يعني بالمزدلفة بغلس ركب ناقته
حتى اتى المشعر الحرام فدعا وكبر وهلل ولم يزل واقفا حتى اسفر ومعنى عند المشعر الحرام ما يليه
ويقرب منه فانه افضل والا فالمزدلفة كلها موقف هذا ان جعل المشعر عبارة عن قزح ولو جعل
عبارة عن مجموع ما بين المازمين الى الحياض الى وادي محسر اعني المزدلفة كلها ففي لفظة عند
تجوز واذكروه كرر الامر بذكره للاشارة الى ان الانسان ينبغي ان يكون محافظا عليه لا يتركه
في شيء من الاوقات ومعناه اذكروه بالثناء والشكر كما هداكم كما علمكم واذكروه ذكرا حسنا
كما هداكم هداية حسنة الى المناسك وغيرها فما مصدرية او كافة وان كنتم من قبله
قبل الهدى لمن الضالين الجاهلين الذين لا يعرفون كيف يذكرونه ويعبدونه وان
هي المخففة من المثقلة بدلالة اللام فانها تلزمها وتفرق بينها وبين النافية او الشرطية وقيل
انها نافية واللام بمعنى الا كقوله تعالى وان نظنك لمن الكاذبين الرابعة ثم افيضوا
من حيث افاض الناس اي من المزدلفة الى منى بعد الافاضة من عرفات اليها والخطاب عام
والكلام معطوف على مقدر اي افيضوا من عرفات فاذا افضتم منها الخ ثم افيضوا من حيث الخ
فتكون ثم على حقيقتها لما في التراخي الزماني بين الافاضتين ويكون فيها دلالة على وجوب الوقوف

بالمشعر

بالمشعر لان الافاضة انما تكون بعد الوقوف فيه ووجوب نزول منى والمراد بالناس آدم وابراهيم
واسمعيل وغيرهم من الانبياء السابقة والامم الماضية ويؤيده قراءة من قرأ الناسِ بالكسر
اي الناسي يعني آدم من قوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما يعني ان الوقوف بالمشعر الحرام والافاضة
منه الى منى شرع قديم فلا تغيروه وقيل المراد الافاضة من عرفات وعلى هذا اكثر المفسرين
رواه معوية بن عمار في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلم قال اذا غربت الشمس في عرفة فافض
مع الناس وعليك السكينة والوقار وافض بالاستغفار فان الله تعالى يقول ثم افيضوا
من حيث افاض الناس واستغفروا الله الحديث ورواه في ف عن الباقر عليه السلم ايضا
فالخطاب مع قريش الذين كانوا يترفعون على الناس في الوقوف ولا يقفون معهم ويتعالون
عن ان يساووهم فيه ويقولون نحن قطان بيت الله وسكان حرمه فلا نخرج منه فيقفون
بجمع وساير الناس بعرفات فامروا بان يساووهم في الموقف وبالافاضة من عرفات كما يفيض
الناس وعلى هذا فلفظة ثم فيها اشارة الى التراخي الذي للتفاوت ما بين الافاضتين كقولك
احسن الى الناس ثم لا تحسن الى غير كريم فاتى بثم لتفاوت ما بين الاحسان الى الكريم والاحسان
الى غيره وبعد ما بينهما فكذلك حين امرهم بالذكر عند الافاضة من عرفات قال ثم افيضوا لتفاوت
ما بين الافاضتين في ان احدهما صواب والاخرى خطاء كذا في ف وفيه نظر لعدم تمشي ما ذكره
هنا اذ لا تفاوت بين المتعاطفين فيما نحن فيه فان المعطوف عليه هو الافاضة من عرفات
والمعطوف هو الافاضة منها ايضا نعم التفاوت بين فعلهم وبين ما امروا به وليس في ذلك مفاد ثم
ويمكن توجيهه بانه قد علم من قوله فاذا افضتم من عرفات افيضوا من عرفات الخ ومن قوله
ثم افيضوا من حيث افاض الناس لتكن افاضتكم من حيث افاض الناس الواقفون بعرفات ولا تكن

من المزدلفة كالعرب المترفعين فيكون الاول صوابا والثاني خطأ ويحمل على بعد ان يكون الامر بالذكر
دالا على انه بعد افاضة فيكون امرا بالافاضة على الاطلاق ثم قيدها بقوله ثم افيضوا من حيث افاض
الناس اي على الوجه المشروع وفيه تنبيه على ان الافاضة قسمان متفاوتان وان التفاوت انما
نشأ من التقييد المطلق فكانه قال افيضوا ثم لم تكن افاضتكم من عرفات ولا تكن من المزدلفة
كما يفعله العرب المترفعون وفيه ما فيه وقد اعترف صاحب الكشف بان هذا الموضع من امهات
معاضل ف وعلى هذا الوجه يكون في الاية دلالة على وجوب الوقوف بعرفة لان وجوب الافاضة
انما تكون بعد كون ما وهو المراد بالوقوف المعتبر المجزي في الحج فانه مسماه وان كان الواجب
هو الكون في جميع الزمان على ما علم بيانه من الادلة واستغفروا الله واطلبوا منه المغفرة
لذنوبكم التي فعلتموها بالندم على ما سلف منها والعزم على ان لا تقربوها فيما بعد ان الله غفور
كثير المغفرة رحيم اي واسع الرحمة فيغفر ذنوب التائبين الطالبين للمغفرة منه ويحتمل ان يكون
المراد الاستغفار بالمشعر او في طريقه او في عرفة كما تشعر به الروايات السالفة وكيف كان فالامر
محمول على الاستحباب لعدم ظهور القايل بوجوبه ويحتمل ان يكون المراد الذكر الواجب المفهوم
من قوله فاذكروا الله وفيه بعد ولو حملناه على ان المراد التوبة عن المعاصي كما قلناه اولا
فالامر للوجوب قطعا اذ التوبة عنها واجبة على الفور كما بين في محله الخامسة فاذا قضيتم
مناسككم فاذا قضيتم العبادات الحجية وفرغتم منها والمناسك جمع منسك مصدر نسك اطلق
على العبادة اطلاق المصدر على المفعول او بمعناه المصدري اي فعلتم افعالكم التي كانت عبادة
او يكون اسم مكان اطلق عليها تجوزا او بحذف المضاف اي عبادات مناسككم فاذكروا الله
كذكركم اباءكم فاكثروا ذكره تعالى وبالغوا فيه كما تفعلون بذكر اباءكم في المفاخرة او اشد ذكرا

منصوب

منصوب عطفا على كذكركم والمعنى ان ذكركم لله بعد قضاء المناسك يكون اما مساويا لذكر اباءكم
او اشد واكثر واعلى ذكرا من ذكر الاباء ويحتمل ان يكون مجرورا عطفا على الذكر بجعل الذكر بمعنى الذاكر
على المجاز والمعنى واذكروا الله ذكرا كذكركم اباءكم او كذكر اشد منه وابلغ او على ما اضيف اليه بمعنى
او كذكر قوم اشد منكم ذكرا وقد اختلف في الذكر المامور به هنا فقيل هو التكبير الواقع في منى يوم النحر
وايام التشريق لان الذكر المرغب فيه والامر به محمول على الاستحباب كما عليه اكثر الاصحاب لوجود ما ينفي
وجوبه من الاخبار وقيل ان المراد الذكر مطلقا في تلك الاماكن فانه فيها افضل منه في غيرها و
يؤيده ما قيل ان قريشا كانوا اذا فرغوا من الحج يجتمعون هناك ويعدون مفاخر اباءهم ومآثرهم
ويذكرون ايامهم القديمة وايا ديهم الجسيمة فامرهم الله سبحانه ان يذكروه في مكان ذكرهم في هذا
الموضع ويزيدوا على ذلك بان يذكروا نعم الله سبحانه ويعدوا الاءه ويشكروا نعماءه لان اباءهم ان
كانت لهم عليهم ايادي ونعم فنعم الله سبحانه عليهم اعظم واياديه عندهم افخم واجسم ولانه سبحانه المنعم
بتلك المآثر والمفاخر على ابائهم وعليهم وقيل ان معناه فاستعينوا بالله وافزعوا اليه كما يفزع الصبي الى
ابيه في جميع اموره ويلهج بذكره ثم انه تعالى فصل الذاكرين من بين مقل لا يطلب بذكر الله الا متاع
الدنيا ومكثر يطلب به خير الدارين كما قال فمن الناس من يقول ربنا اتنا اي اجعل ايتاءنا
ومنحتنا في الدنيا وما له في الاخرة من خلاق من نصيب وحظ لانه جعل عطاءه مقصورا
على الدنيا فهو غير مؤمن بالبعث والنشور ويحتمل ان يكون المراد وما له فيها من طلب خلاق وان
كان مؤمنا بالاخرة وبعثها ويكون الكلام بمنزلة العتاب لهم من حيث انهم سألوا الله في اعظم المواقف
واشرف المشاهد اخس البضايع وادون المطالب المشبهين تارة بكنيف واخرى باحقر من جناح بعوضة
معرضين عن العيش الباقي والنعيم المقيم والمفعول الثاني في قوله اتنا في الدنيا محذوف لانه كالمعلوم

ويحتمل ان يكون نزل منزلة المتعدى الى مفعول واحد والمعنى اجعل عطاءنا فى الدنيا خاصة ومنهم من
يقول ربنا آتنا فى الدنيا حسنة هى الصحة والكفاف وتوفيق الخير وفى الآخرة حسنة هى الثواب
والرحمة وقيل ان الحسنتين نعيم الدنيا ونعيم الآخرة وروى عن ابى عبد الله عم انها المعاش وحسن
الخلق فى الدنيا ورضوان الله والجنة فى الآخرة رواه الكلينى صحيحا عن جميل بن صالح عنه ع وقيل
العلم والعبادة فى الدنيا والجنة فى الآخرة وقيل المال فى الدنيا وفى الآخرة الجنة وعن النبى صلى الله
عليه وآله انه قال من اوتى قلبا شاكرا ولسانا ذاكرا وزوجة مؤمنة تعينه على امر دنياه وآخرته
فقد اوتى فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة ووقى عذاب النار وعن على عليه السلم انها المرأة
الصالحة فى الدنيا وفى الآخرة الجنة وقنا عذاب النار بالعفو والمغفرة او جنبنا عن المعاصى
المؤدية الى النار ويروى عن على عليه السلم ان عذاب النار امرأة السوء اولئك الداعون
بالحسنتين معا وهم الفريق الثانى وقيل هو اشارة اليهما معا لهم نصيب مما كسبوا اى من جنسه
وهو جزاؤه او من اجله كقوله تعالى مما خطيئاتهم اغرقوا والكسب وما يتناوله المرء بعمله ومنه
يقال للارباح انها كسب فلان والمراد هنا ما دعوا به يعطيهم منه قدر ما يستوجبونه بحسب مصالحهم
فى الدنيا واستحقاقهم وسمى الدعاء كسبا لانه من الاعمال وهى موصوفة بالكسب والله سريع
الحساب يوشك ان يقيم القيمة ويحاسب العباد على اعمالهم فبادروا باكثار الذكر وطلب الآخرة
بفعل الحسنات والمراد انه يحاسب العباد على كثرتهم وكثرة اعمالهم فى مقدار لمحة او اقل ولذلك انه
ورد فى الخبر انه يحاسب الخلق فى مقدار حلب شاة او المراد انه سريع المجازاة للعباد على اعمالهم وان
وقت الجزاء قريب فيجرى مجرى قوله وما امر الساعة الا كلمح البصر او هو اقرب وعبر عن الجزاء بالحساب
لان الجزاء كفاء للعمل وبمقداره فهو حساب له وفى الآية ترغيب على الدعاء والاكثار من ذكر الله وطلب

الحوائج

الحوائج منه تعالى للدنيا والآخرة فى المواطن المشرفة وفيها ايضا ترهيب عن فعل المعاصى حيث انه تعالى يحاسب العباد
على اعمالهم حسنة وقبيحة فى لحظة واحدة ويجازيهم على ما كسبوا ومن هذا شانه فليرهب منه وقد يستدل بها على انه
تعالى ليس بجسم وانه لا يحتاج فى فعل الكلام الى آلة لانه لو كان كذلك لما جاز ان يخاطب اثنين فى وقت
واحد بمخاطبتين مختلفتين ولكان يشغله خطاب بعضهم وكانت مدة محاسبة الخلق على اعمالهم طويلة
السادسة واذكروا الله فى ايام معدودات وهى ايام التشريق على ما رواه اصحابنا صحيحا
عن على عليه السلم ورواه محمد بن مسلم فى الحسن قال سالنا ابا عبد الله عم عن قول الله عز وجل واذكروا
الله فى ايام معدودات قال التكبير فى ايام التشريق من صلوة الظهر من يوم النحر الى صلوة الفجر من اليوم
الثالث وفى الامصار عشر صلوات وقد علم ان المراد من الذكر التكبير ايام منى العيد وايام التشريق فى
دبر الصلوات الخمس عشرة ورواه زرارة فى الحسن ايضا قلت لابى جعفر عليه السلم التكبير فى ايام التشريق فى
دبر الصلوات فقال بمنى فى دبر خمس عشرة صلوة ونحوها من الاخبار وقد وافق اصحابنا فى ذلك من
العامة مالك والشافعى فى اشهر اقواله والقول الثانى له ان يبتدأ به من صلوة المغرب ليلة النحر الى
الصبح من آخر ايام التشريق فيكون فى دبر ثمانى عشرة صلوة والقول الثالث يبتدأ به من صلوة الفجر
يوم عرفة وينقطع بعد صلوة العصر من يوم النحر فيكون التكبير بعد ثمان صلوات والى هذا ذهب ابو
حنيفة وجماعة من العامة وفيه ان هذه التكبيرات تنسب الى ايام التشريق فوجب ان يؤتى فيها
وان انضم معها زمان آخر فلا اقل من ان يكون هى الاغلب والقول الرابع يبتدأ صلوة الفجر يوم عرفة
وينقطع بعد صلوة العصر من آخر ايام التشريق فيكون عقيب ثلث وعشرين صلوة واليه يذهب احمد
وابو يوسف والمزنى وجماعة والصحيح ما يذهب اليه اصحابنا لدلالة الاخبار عليه على ما عرفت والامر محمول
على الاستحباب عند اكثر الاصحاب وقد يظهر من السيد وجوبه عقيب الصلوات المذكورة ومثله ابن الجنيد

ولعل دليلهما ظاهر الآية ويؤيده ما رواه عمار الساباطي عن ابي عبد الله عليه السلم قال سألته عن التكبير
فقال واجب في دبر كل صلوة فريضة او نافلة ايام التشريق ويرده ان الامر محمول على الاستحباب لصحيحة علي بن
جعفر عن اخيه عليه السلم قال سألته عن التكبير ايام التشريق اواجب هو او لا قال يستحب وان نسي فلا شيء
عليه ويؤيده رواية عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع سألته عن الرجل ينسى ان يكبر في ايام التشريق
قال ان نسي حتى قام من موضعه فلا شيء عليه ورواية عمار الساباطي مع ضعفها متروكة لدلالتها على وجوب
التكبير دبر النافلة ايضا والظاهر انه لا قائل بالاستحباب فضلا عن الوجوب مع ان الاصل يقتضي
عدمه واشتهار ذلك بين الاصحاب فان القائل بالوجوب نادر وهو ما يرجح القول بالاستحباب
وقد اختلف الروايات في كيفيته ففي صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال التكبير ان تقول
الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر ولله الحمد الله اكبر على ما هدانا الله اكبر على ما رزقنا
من بهيمة الانعام والحمد لله على ما ابلانا والاولى العمل بهذه الرواية ولا ينافيه ما في صحيحة محمد بن
مسلم عن احدهما عليهما السلم قال سألته عن التكبير بعد كم صلوة فقال كم شئت انه ليس شيء
موقت يعني في الكلام لان الظاهر ان قوله يعني آه من كلام الراوي مع انه مجمل اذ يحتمل ان يكون
المراد عقيب كم صلوة شئت او كم مرة شئت كررت التكبير المعلوم او لفظ الله اكبر او غير ذلك فلا
يمكن بها العدول عما هو المحقق المعلوم فتامل وما في حسنة معوية بن عمار عن الصادق ع يكبر
ليلة الفطر وصبيحة الفطر كما يكبر في العشر محمول على ان المراد انه يكبر بعد المغرب والعشاء ليلة عيد
الفطر وعقيب الصبح وصلوة العيد كما يكبر في عيد الاضحى او يكون المراد بالعشر اليوم العاشر وما
بعده فتامل فيه فمن تعجل اي فمن استعجل النفر في يومين يوم القر والذي بعده او المراد من نفر
في ثاني ايام التشريق فلا اثم عليه باستعجاله ومن تاخر في النفر الى اليوم الثالث من ايام

التشريق

التشريق وهو يوم الصدر فلا اثم عليه لان سيئاته صارت مكفرة بما كان من حجه المبرور او لا اثم
عليه بالتاخير قال العلامة في المنتهى واختلف في قوله تع ومن تاخر فلا اثم عليه مع ان التاخير
فضيلة لانه ياتي بالنسك كاملا فكيف ورد في حقه فلا اثم عليه وذلك انما يتوفى في حق المقصر
الذي يظن انه قد هفر اثام فيما اقدم عليه فحكي عن ابن مسعود انه قال فمن تعجل في يومين
فلا اثم عليه اي كفرت سيئاته وكذلك من تاخر وقيل لا اثم عليه بالتعجيل وقوله ومن تاخر فلا اثم
عليه مزاوجة في الكلام وقيل ان ذلك ورد على سبب فان قوما قالوا لا يجوز التعجيل وقوم قالوا
لا يجوز التاخير فوردت الاية على ذلك ثم قال اقول ويحتمل ان يكون المراد بذلك دفع الوهم الحاصل
من دليل الخطاب حتى لا يتوهم احد ان تخصيص التعجيل بنفي الاثم يستلزم حصوله بالتاخير وقد
اشار الصادق عليه السلم الى ذلك حيث قال في حديث فان الله تع يقول فمن تعجل في يومين فلا
اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه فلو سكت لم يبق احد الا تعجل ولكنه قال ومن تاخر فلا اثم عليه هذا وظ
الاية يقتضي التخيير للحاج مطلقا لعموم من في الموضعين وقوله لمن اتقى معناه على ما قاله في ف
ان ذلك التخيير ونفي الاثم عن المتعجل والمتاخر للرجل الحاج المتقي لئلا يتخالج في قلبه شيء منهما فيحسب ان
احدهما يرهق صاحبه آثام في الاقدام عليه لان ذا التقوى حذر متحرز من كل ما يريبه ولانه الحاج
على الحقيقة عند الله ويؤيده ما رواه ابن بابويه في الفقيه مرسلا عن الصادق عليه السلم انه سئل
عن قول الله عز وجل فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه قال ليس هو على
ان ذلك واسع ان شاء صنع ذا وان شاء صنع ذا لكنه يرجع مغفورا له لا اثم عليه ولا ذنب له وحمل
اكثر المتاخرين المفسرين ان يكون لمن اتقى متعلقا بجميع الاحكام المذكورة في الحج وغيره يعني ان
الاحكام للمتقي لانه المنتفع بها فعلى هذا لا يكون التاخير المذكور مقيدا بالاتقاء ويؤيده ان الاصل

عدم التقييد وعدم الشرط في الاية واصالة عدم وجوب الصبر الى النفر الثاني ومن هنا حكم العامة
باجمعهم بعموم التخيير لجميع افراد الحاج لكن اصحابنا جعلوا الاتقاء قيدا للعموم المستفاد من قوله فمن
تعجل وحكموا بان التعجيل جايز لمن اتقى النساء والصيد مستدلين عليه بما رواه محمد بن المستنير
عن ابي عبد الله ع قال من اتى النساء في احرامه لم يكن له ان ينفر في النفر الاول وفي الكافي في
رواية اخرى الصيد ايضا وروى حماد بن عثمن عن ابي عبد الله ع في قول الله عز وجل فمن تعجل في يومين (من)
فلا اثم عليه لمن اتقى الصيد يعني في احرامه فان اصابه لم يكن له ان ينفر في النفر الاول وهما ضعيفتان
لكن الظاهر من اصحابنا الاجماع على ذلك قديما ووردت في اخبار اخر ايضا وظاهر ابن ادريس اعتبار الاتقاء عن
جميع محرمات الاحرام زيادة على ما تقدم ويؤيده رواية سلام بن المستنير عن الباقر ع انه لمن اتقى
الرفث والفسوق والجدال وما حرم الله عليه في احرامه لكنها ضعيفة وعلى اعتبار اتقائهما
فالظاهر عموم الحكم بالنسبة الى كل محرم كما يعطيه العموم فتخصيص الحلبي ذلك بغير الضرورة وحكمه فيه (بعدم)
جواز النفر في الاول بعيد هذا وقد روى الكليني في معنى الاية عن سفيان بن عيينة عن (ابي)
عبد الله ع في قول الله عز وجل فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه يعني من مات فلا اثم عليه ومن
اتقى الكبائر لكن الرواية ضعيفة وكونه بعيدا عن الظاهر فلذا لم يعتبره الاصحاب وحملوها على
ما تقدم وهل يعتبر في اتقاء الصيد اتقاؤه الى وقت النفر فقط الظاهر ذلك فان الشرط انما هو
الاتقاء الى زمان النفر الاول لا بعده ويظهر من الطبرسي اعتبار اتقائه الى انقضاء النفر الاخير وفيه
بعد فانه بعد حصول النفر منه والنفر في الاول والعلم ببقاء الصيد في ثاني الحال لم يبطل نفره اجماعا وقد
يستدل له بما رواه معوية بن عمار في الصحيح قال ينبغي لمن تعجل في يومين ان يمسك عن الصيد حتى
ينقضي اليوم الثالث ولا دلالة لها على ذلك بوجه نعم فيها دلالة على ان الصيد الذي حرم بسبب الاحرام

انما

انما يرتفع تحريمه عن الذي نفر في الاول بانقضاء اليوم الثالث من ايام التشريق فان احل من جميع المحرمات
غيره والى هذا يذهب ابن الجنيد وفي الاخبار دلالة عليه ايضا روى الشيخ عن معوية بن عمار قلت لابي
عبد الله ع من نفر في النفر الاول متى يحل له الصيد قال اذا زالت الشمس من اليوم الثالث وروى
حماد بن عثمن عن ابي عبد الله عليه السلم قال من اراد النفر في النفر الاول فليس له ان يصيب الصيد
حتى ينفر الناس الحديث وحمل امثال هذه الروايات على الصيد الحرمي بعيد عن ظاهرها وانما ظاهرها
الصيد الاحرامي وقد اوضحنا ذلك في شرح الدروس وحيث حكمنا بان المتقي للصيد والنساء يجوز
له النفر في الاول فالمراد به من اتقى منهما مطلقا اي عمدا وسهوا وجهلا كما هو الظاهر من اتقائهما
لترتب الكفارة على ذلك في الصيد هذا ومقتضى الاية جواز النفر في الاول اي وقت شاء للاطلاق
التعجيل في اليومين وهو يحصل في اليوم الثاني قبل الزوال الا ان الاخبار دالة عليه كصحيحة معوية بن (بعد الزوال)
عمار عن ابي عبد الله ع قال اذا اردت ان تنفر في يومين فليس لك ان تنفر حتى تزول الشمس وان تأخرت
الى ايام التشريق وهو النفر الاخير فلا عليك اي ساعة نفرت ورميت قبل الزوال او بعده الحديث و
صحيحة ابي ايوب قلت لابي عبد الله عليه السلم انا نريد ان نتعجل السير وكانت ليلة النفر حين سالته
فاي ساعة ننفر فقال لي اما اليوم الثاني فلا تنفر حتى تزول الشمس واما اليوم الثالث فاذا ابيضت
الشمس فانفر على بركة الله الحديث ونحوها من الاخبار الدالة على ذلك وهي مقيدة لظاهر الاية ولا
ينافيها رواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلم قال لا باس ان ينفر الرجل في النفر الاول قبل الزوال ورواية
ابي بصير سالت ابا عبد الله عليه السلم عن الرجل ينفر في النفر الاول قال له ان ينفر ما بينه وبين ان
تصفر الشمس لانهما غير واضحتي الصحة فلا يعارضان ما تقدم وحملهما الشيخ على المضطر جمعا بين الاخبار
وهو جيد ولا يرد انه اذا جاز الرمي قبل الزوال فليجز النفر قبله ايضا بعد الرمي لعدم الفايدة في التوقف

الاخبار

سواء وجواز الرمي قبل الزوال معلوم من الاخبار الدالة على ان زمان الرمي من طلوع الشمس
الى غروبها وقد تظافرت في ذلك وهو المشهور بين الاصحاب بل كاد ان يكون اجماعا اذ لم يعرف
فيه مخالف سوى الشيخ في ف وقد وافق عليه في اكثر كتبه ومما دل عليه من صحيحة معوية بن عمار عن
الصادق ع قال ارم كل يوم عند زوال الشمس محمولة على الاستحباب جمعا بين الادلة لان الحكم بكون
النفر ذلك الوقت لا يتوقف على عدم صحة الرمي قبله بل هو تعبد من الشارع غير معلوم العلة يجب
العمل بمقتضاه وقد وافقنا على كون النفر الاول بعد الزوال الشافعي لانه لا يجوز الرمي الا بعد الزوال
ومعلوم انه لا يجوز النفر الاول الا بعد الرمي وابو حنيفة وان جوز الرمي قبل الزوال وبعده الا انه
جوز النفر الاول قبل طلوع الفجر فاذا طلع الفجر لزم التاخر الى تمام الايام الثلثة وظ الاية حجة عليه لظهور
ان التعجل في اليومين انما يكون بعد الدخول في الثاني مع انه يستلزم ترك الرمي في اليوم الثاني
الا انه يجوزه في الليل كما في صورة الخوف والعذر وانما اعتبرنا كونه قبل الغروب لانه لو غربت عليه الشمس
لم يجز له النفر ووجب عليه ان يبيت الليلة الثالثة ويرمي يومها كما دلت عليه الاخبار المعتبرة الاسناد
المتظافرة في ذلك وهي مقيدة لظ الاية ايض والاحاديث بنفي النفي الى اليوم الثالث ليفوز بعبادة
كاملة في تمام الايام ولا مانع من ان يقع التخيير بين الفاضل والافضل كما قالوا في ف تقول ان
اعلنت الصدقة فحسن وان اسررت فحسن ايض مع ان الاسرار احسن وافضل ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾ بالاجتناب
عن معاصيه والتباعد عنها فيما يستقبل من الزمان وفيه حث على ملازمة التقوى فيما بقي من عمره وتنبيه
على مجانبة الاغترار بالحج السابق ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ للجزاء بعد الاعادة من قبوركم واصل الحشر
الجمع وضم المتفرق والمحشر المكان الذي يجتمعون فيه وفي الاية ترهيب عن فعل المعاصي وترغيب في الطاعات
وقد مر نظيرها مرارا السابعة ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ﴾ علمان للجبلين المعروفين بمكة مرهبان من المسجد

الحرام

الحرام وهما الان دكتان معروفتان هناك والصفا في اللغة صخرة ملسا وعن الاصمعي المروة حجارة
بيض براقة تقدح منها النار الواحدة مروة ﴿مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ جمع شعيرة وهي العلامة اي من اعلام
مناسك متعبداته ﴿فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ﴾ قصده لاداء المناسك المعلومة ﴿أَوِ اعْتَمَرَ﴾ زار البيت للعمل المخصوص
اخذا من الاعتمار وهو الزيارة ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ اصل الطواف الدوران حول
الشيء وليس مرادا هنا بل السعي بينهما ولعل نفي الجناح في الاية لا ينافي الوجوب لما قيل ان اساف
كان على الصفا ونائلة على المروة وهما صنمان يروى انهما كانا رجلا وامراة زنيا في الكعبة فمسخا
حجرين فوضعا عليهما ليعتبر بهما فلما طالت المدة عبدا من دون الله فكان اهل الجاهلية اذا سعوا
مسحوهما فلما جاء الاسلام وكسرت الاصنام تحرج المسلمون الطواف بينهما لذلك فنزلت وروى اصحابنا
انه سئل ابو عبد الله ع عن السعي بين الصفا والمروة افريضة او سنة قال فريضة قلت اوليس
انما قال الله عز وجل فلا جناح عليه ان يطوف بهما قال ذلك في عمرة القضاء ان رسول الله صلى الله
عليه واله شرط عليهم ان يرفعوا الاصنام بين الصفا والمروة فتشاغل رجل حتى انقضت الايام فاعيدت
الاصنام فانزل الله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان
يطوف بهما اي وعليهما الاصنام فعلى هذا ليس المراد من رفع الجناح التخيير بين الفعل والترك كما
فهم جماعة من العامة وحكموا بانه تطوع مندوب اليه لا انه واجب لان نفي الجناح انما يدل على الجواز
الداخل في معنى الوجوب كما يقتضيه سبب النزول فلما يدفعه وقد انعقد اجماع اصحابنا الامامية رضوان
الله عليهم على ان ذلك على الوجوب دون ... عن ائمتهم الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين الذين
هم اعرف بظاهر القران وباطنه ومحكمه ومتشابهه اذ هم مهبط الوحي ومعدن التنزيل وكما ذهب اصحابنا
الى وجوبه فقد ذهبوا الى ركنيته وبطلان الحج بتركه وتظافرت اخبارهم بذلك ايض وقد اختلف العامة

القائلون بوجوبه فمنهم من اقتصر على الوجوب كابي حنيفة بل اوجب بتركه الدم ومنهم من زاد على ذلك
كونه ركنا يبطل الحج بتركه عمدا وهم المالكية والشافعية واستدل لهم بقوله صلى الله عليه وآله اسعوا فان
الله كتب عليكم السعي اي فرضه عليكم بينهما واجيب بان قصارى ما دل عليه الحديث الوجوب اما الركنية
فلا ودفع بانه اذا كان فرضا عليهم في الحج لم يكن التارك له اتيا بالواجب على وجهه فلا يخرج عن العهدة
ولا يرد انه جار في صورة النسيان لان الاجماع هناك دل على حصول الامتثال فتامل فَمَن تَطَوَّعَ خيرا
اي فعل طاعة فرضا كانت او نفلا او المراد انه تطوع بخير زايد على ما يجب عليه من حج او عمرة او طواف
وغيره فلا ينافي ذلك وجوب السعي كما تقدم وقد يستفاد من ذلك جواز السعي زيادة على الواجب كما
يجوز ذلك في الطواف وهو غير معهود بين اصحابنا نعم لو زاد في السعي شوطا سهوا وذكر بعد اكمال
الثامن فانه يستحب له الاكمال ستة اخرى ليحصل له سعيان ولا يشرع استحباب السعي الا هنا اما تكراره
ابتداء كما في الطواف فغير جايز عندهم لعدم تعبد الشارع بمثله فاثبات استحبابه تشريع ولعل اطلاق
الاية في ذلك محمول على ما ورد التطوع به من العبادات التي تستحب تكرارها غير السعي على ما علم
من خارج فَإِنَّ اللهَ شاكِرٌ عَلِيمٌ فيجازيه على ما تطوع به ولا يضيع سعيه وعبر بلفظ الشاكر تلطفا
بعباده وتظاهرا في الاحسان والانعام اليهم كما قال من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا والله
سبحانه لا يستقرض عن عوز لكن ذكر هذا اللفظ على التلطف اي يعامل عباده معاملة المستقرض
من حيث انه يوجب الثناء او الثواب لهم واردف ذلك بالعلم للتنبيه على انه تعالى لا يفوت على احد شيئا
من جزائه على الطاعة فانه لا يعزب عنه مثقال ذرة فيعلم بالنيات وان الافعال على اي وجه يقع
بها الثامنة وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ اي الكعبة غلب عليها كما غلب النجم على الثريا مَثابَةً لِلنّاسِ
ومرجعا لهم يثوبون اليه كل عام اي ليس هو مرة في الزمان على الناس او المراد انه لا ينصرف عنه احد

وهو

وهو يرى انه قد قضى منه وطرا فهم يعودون اليه قال ابو جعفر عليه السلم يرجعون اليه لا يقضون وطرا
ثم يعودون اليه [illegible] وقد يستدل به على استحباب تكرار الحج مرة بعد اخرى وقد تظافرت الاخبار بذلك في
بعضها ان من رجع من مكة وهو ينوي الحج من قابل زيد في عمره ومن خرج وهو لا ينوي العود اليها فقد قرب
اجله او المراد انه موضع ثواب لهم يثابون على حجه واعتماره ومثابة مفعلة واصلها مثوبة من ثاب يثوب
مثابة ومثابا اذا رجع فنقلت حركة الواو الى الثاء ثم قلبت على ما قبلها وَأَمْنًا وموضع امن لا يتعرض لاهله
بما يوجب الايذاء كقوله حرما امنا ويتخطف الناس من حوله لما جعله الله في نفوس العرب من تعظيمه حتى كانوا
لا يتعرضون من فيه فهو آمن على نفسه وماله وان يتخطفون من حوله وقد يستدل به على انه لا يجوز التعرض
للجاني في غيره اذا التجا اليه ولا يقام عليه الحدود وهو كذلك عند اصحابنا فانهم يذهبون الى ان الحرم
كله مأمن الخايف الملتجي اليه لا يقام عليه فيه شيء من الحدود وقال الشافعي ان الامام يامر بالتضييق عليه
بما يؤدي الى خروجه فاذا خرج اقيم عليه الحد في الحل فان لم يخرج جاز قتله فيه وكذلك من قاتل في الحرم جاز
قتاله فيه وعند ابي حنيفة لا يستوفى قصاص النفس في الحرم الا ان يبتدي القتل فيه ولكن يضيق الامر عليه ولا
يكلم ولا يطعم ولا يعامل حتى يخرج فيقتل وسلم انه يستوفى منه قصاص الطرف وعند احمد لا يستوفى من
الملتجي واحد من القصاصين والاصح ما ذهب اليه اصحابنا لاطلاق الامن الا ان يقال مقتضى الاية
كون البيت امنا لا الحرم ومع هذا ففي استفادة الحكم من ظاهر الاية تامل اذ يجوز ان يكون المراد انه امن
من عذاب الاخرة او لا يتعرض له بالخراب ولا لاهله بالاذى نعم يتم ذلك بمعونة ما يدل عليه من الاخبار
بحيث يظهر منها انه المقصود من الاية وتقدم نظيره سابقا وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقامِ إِبْراهِيمَ مُصَلًّى على ارادة
القول اي وقلنا اتخذوا منه موضع صلوة تصلون فيه ومن هذه تجريدية على حد رايت منك اسدا
او عطف على المقدر عاملا لاذ او اعتراض معطوف على مضمر تقديره ثوبوا اليه واتخذوا على ان الخطاب

لامة محمد صلى الله عليه وآله قال الطبرسي في تفسيره استدل اصحابنا به على ان صلوة الطواف فريضة مثل
الطواف لان الله تعالى امر بذلك وظاهر الامر يقتضي الوجوب ولا صلوة واجبة عند مقام ابراهيم عليه السلم
غير (صلوة) الطواف بلا خلاف قلت وعلى الوجوب اكثر اصحابنا وهو المشهور فيما بينهم ونقل ابن ادريس عن (شذاذ)
منهم الاستحباب وعلى الوجوب الشافعي في احد قوليه وجماعة من العامة واكثرهم على الاستحباب ويدل
على الوجوب ظاهر الامر في الاية ووروده في الاخبار المتظافرة بالامر بهما مع عدم ظهور المعارض ويعمل الكل
عليه روى محمد بن مسلم في الصحيح عن احدهما عليهما السلم قال سئل عن رجل طاف طواف الفريضة ولم
يصل الركعتين حتى طاف بين الصفا والمروة ثم طاف طواف النساء ولم يصل لذلك حتى ذكر وهو
بالابطح قال يرجع الى المقام فيصلي الركعتين وفي الصحيح عن معوية بن عمار قال قال ابو عبد الله ع
اذا فرغت من طوافك فائت مقام ابراهيم وصل ركعتين وفي الحسن عن محمد بن مسلم قال سالت
ابا جعفر عليه السلم عن رجل طاف طواف الفريضة وفرغ من طوافه حين غربت الشمس قال وجبت
تلك الساعة الركعتان فليصلهما قبل المغرب والاخبار في ذلك كثيرة ومما استدل به العلامة
في المختلف للخصم من الاصل لا وجه له بعد وجود الدليل الناقل عنه واستدل له في المنتهى بانها صلوة
لم يشرع لها اذان ولا اقامة فلا تكون واجبة كسائر النوافل واجاب بان سقوط الاذان لا يدل
على الاستحباب كالمنذورة وصلوة العيد وبالجملة فالقول بالندبية لا وجه له بعد ما تلوناه فان
قيل اليس قد قرأ نافع وابو عامر واتخذوا بلفظ الماضي عطفا على جعلنا فكيف يصح الاستدلال
بها على الوجوب قلت قراءة الماضي ايضا تكون بمعنى الامر صونا للقراءتين عن التنافي وان
ذلك قلت الاية بمعونة الاخبار تدل على ذلك قطعا ثم ان الاية كالمجملة في كون موضعهما (المقام)
ولكن الاخبار واردة بالصلوة عنده او خلفه فيجب المصير اليها في ايقاع الصلوة في ذلك المكان

المعد الان للصلوة والا فالمقام الحقيقي الذي هو الصخرة التي فيها اثر قدمي ابراهيم ع مما لا يمكن الصلوة
عليها وفي اخبارنا دلالة على ذلك ايضا روى ابراهيم بن ابي محمود في الصحيح قلت للرضا عليه السلم
اصلي ركعتي الطواف خلف المقام حيث هو الساعة او حيث كان على عهد رسول الله صلى الله
عليه وآله قال حيث هو الساعة ونحوها ومقتضى الاية واكثر الاخبار عدم جواز صلوة هاتين
الركعتين في غير هذا المقام وهو قول اكثر الاصحاب وقال الشيخ في ف يستحب ان يصليهما خلف
المقام فان لم يفعل وفعل في غيره اجزاه وهو صريح الحلبي وذهب اليه ابن بابويه في المقنع لكن في
صلوة طواف النساء فقط لا في مطلق الطواف وظاهر الاية حجة عليهم وصحيحة محمد بن مسلم السالفة
دالة على ذلك ايضا وروى صفوان عمن حدثه عن ابي عبد الله ع قال ليس لاحد ان يصلي ركعتي
طواف الفريضة الا خلف المقام لقوله تعالى واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى فان صليتها في غيره فعليك
اعادة الصلوة ونحوها من الاخبار ولعل مستند الخصم ما رواه اسحق بن عمار عن الصادق ع
قال كان ابي يقول من طاف بهذا البيت اسبوعا وصلى ركعتين في اي جوانب المسجد شاء كتب الله له
ستة الاف حسنة الحديث وفيه نظر لضعف السند وظهور ذلك في طواف التطوع فيبقى الامر
الوارد في صلوة الطواف الواجب في المقام خاليا عن المعارض ويمكن بناء هذا القول على ان
المراد بمقام ابراهيم عليه السلم جملة الحرم كما نقل بعضهم او المراد به مواقف الحج كما نقل عن اخرين وفيه
ان ذلك لم يثبت عندنا وكونه خلاف المتبادر قال الطبرسي في ت ان مقام ابرهيم ع اذا اطلق
لا يفهم منه الا المقام المعروف الذي هو في المسجد الحرام وهو جيد وعهدنا الى ابراهيم واسمعيل
اي امرناهما ان طهرا بيتي بان طهراه على ان تكون مصدرية ويجوز ان يكون مفسرة لتضمن
العهد معنى القول والمراد التطهير من النجاسات كالفرث والدم الذي كان يطرحه المشركون عنده

تبلان يصير في يد ابرهيم عليه السلم او من الاصنام التي كانوا يعبدونها على باب البيت قبل ابرهيم ع
او من جميع ما لا يليق به من الاقذار اصناما او غيرها او المراد اخلصناه لِلطَّائِفِينَ حوله وفيها
دلالة على شرعية الطواف وتفاصيل احكامه تعلم من الفروع وَالْعَاكِفِينَ المقيمين عنده او المعتكفين
فيه وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ اي المصلين جمع راكع وساجد وقد مر ما في هذه الاية من الاحكام المستفادة
فلا نعيدها التاسعة لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا قالوا ان الله تع اري نبيه صلى في
المنام بالمدينة قبل ان يخرج الى الحديبية انه واصحابه دخلوا مكة امنين ثم حلقوا وقصروا فقص
الرؤيا على اصحابه ففرحوا وحسبوا ان ذلك في عامهم فلما صدوا عن البيت واستقر الامر على
الصلح قال بعضهم والله ما حلقنا ولا قصرنا ولا راينا البيت فنزلت والمعنى انه صدقه في رؤياه
ولم يكذبه الله تع عن الكذب وعن كل قبيح فحذف الجار واوصل الفعل بِالْحَقِّ متلبسا به فان
ما اراده الله كائن لا محالة في وقته المقدر له وكان ذلك في العام المقبل ويجوز ان يكون
صفة مصدر محذوف اي صدقا متلبسا بالحق وهو القصد الى التمييز بين الثابت على الايمان
وبين المتزلزل فيه ويجوز ان يكون قسما اما باسم الله تع او بنقيض الباطل لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ
الْحَرَامَ جواب له وعلى الاول ان يكون جوابا لقسم محذوف إِنْ شَاءَ اللَّهُ تعليق للعدة بالمشية
تعليما للعباد ان يقولوا مثل ذلك في عداتهم متادبين بادب الله ومقتدين بسنته ولانه اذا
كان مع علمه فغي الناس مع عدم العلم اولى او انه قيد للدخول اي لتدخلن جميعا ان شاء الله
اذا لم يمت احد منكم او يمرض او يغيب فليدخلها او كان ذلك حكاية لما قاله الرسول صلى الله عليه
واله لاصحابه وقص عليهم او متعلق بقوله آمِنِينَ والتقدير لتدخلن المسجد الحرام آمنين من
العدو ان شاء الله تع مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ بعضكم يحلق راسه وبعضكم يقصر من شعره

لا تخافون

لَا تَخَافُونَ احدا من ذلك وقد جرى الامر في عمرة القضاء على ذلك الوجه في السنة التالية للحديبية
قال الطبرسي في ت وهذا دلالة على ان المحرم بالخيار عند التحلل من الاحرام ان شاء حلق وان شاء
قصر ومقتضى ذلك عموم التخيير سواء كان في التحلل من احرام العمرة المفردة او المتمتع بها او الحج من اي
اقسامه كان صرورة كان المحرم او لا ملبدا شعره او مضفورا او معقوصا او لا لا ان المشهور بين
الاصحاب ان التخيير في غير العمرة المتمتع بها الى الحج وفي التحلل منها يتعين التقصير وفي الروايات دلالة
على ذلك كصحيحة معوية بن عمار عن الصادق ع ليس في المتعة الا التقصير ونحوها من الصحيح
التي اوجبت التخصيص وقد صرح بتحريم الحلق فيها جماعة بل اوجبوا الشاة به وقال الشيخ في ف الحلق
مجزٍ والتقصير افضل نظرا الى ظ الاية وحمل الاخبار على الاستحباب وفيه ما فيه اما ايجاب الشاة به
كما ذهب اليه جماعة نظرا الى بعض الاخبار الغير الصحيحة فبعيد ولا استناد في ثبوت الحكم الى رواية
صحيحة دلت على ان المتمتع اذا حلق متعمدا بعد مضي ثلثين يوما من شهور الحج فان عليه دما يهريقه
ابعد وقد بسطنا الكلام في شرح الدروس وحتم الشيخ في بعض كتبه على الصرورة والملبد التحلل في
احرام الحج بالحلق واليه ذهب جماعة من الاصحاب والاكثر على ثبوت التخيير فيهما نظرا الى ظ الاية و
ما ورد من الاخبار الدالة على ذلك ايض كصحيحة حريز عن الصادق ع قال رسول الله صلى الله عليه
واله يوم الحديبية اللهم اغفر للمحلقين وقيل وللمقصرين يا رسول الله قال وللمقصرين ونحوها ولعل
سند الشيخ ما في بعض الاخبار الدالة على تعيين الحلق كرواية ابي بصير عن الصادق ع قال على الصرورة
ان يحلق راسه ولا يقصر انما التقصير لمن حج حجة الاسلام ونحوها رواية بكر بن خالد عنه وهما ضعيفتان
لا يصلحان لتخصيص الاية حملهما على الاستحباب طريق الجمع بين الادلة وقد اوضح عن الاستحباب صحيحة
معوية عن ابي عبد الله ع قال ينبغي للصرورة ان يحلق وان كان قد حج فان شاء قصر وان شاء حلق

الحديث لظهور ينبغي في الاستحباب هنا في الرجل اما المرأة فتعين عليها التقصير في الجميع اجماعا ويجزي
في التقصير الاخذ من الشعر مطلقا وان قل وفي المنتهى ان اقل ما يحصل به التقصير ثلث شعرات ونسبه
الى علمائنا وهو يؤذن بدعوى الاجماع ولا فرق في الاخذ بين كونه بحديده او نورة او نتف او
قرض بسن وفي الاجتزاء دلالة عليه وتمام ما يتعلق بذلك من الاحكام يعلم من الفروع الثالث
في اشياء من احكام الحج وتوابعه وفيه ايات الاولى يا ايها الذين آمنوا تخصيصهم بالذكر
لان غيرهم لا يصح منهم الاحرام فلا يترتب عليه اثره لا تقتلوا الصيد وانتم حرم اى محرمون
جمع حرام كرداح جمع رداح او دخلتم في الحرم او هما معا ولعل في التعبير في القتل دون الذبح
والذكوة للاشارة الى تعميم تحريمه على اى وجه حصل وسواء كان مستقلا في القتل او مع مشاركة
الغير لصدق القتل في الصورتين وقد دلت الاخبار على تحريم ما هو اعم من ذلك كالدلالة
والاشارة والامساك ونحوها على ما يعلم تفصيله من محله وقد اختلف في المراد بالصيد هنا
فقيل هو كل ما كان بريا وحشيا اكل ولم يؤكل للاطلاق الصيد عليه قال الطبرسي في ت وهو
مذهب اصحابنا ولعله اراد اكثرهم ويؤيده من الاخبار صحيحة معوية بن عمار عن الصادق ع
قال اتق قتل الدواب كلها الا الافعى والعقرب والفارة الحديث وما سيجي من عموم تحريم صيد
البر في الاية الاتية والى هذا يذهب ابو الصلاح الحلبي من اصحابنا فانه ذهب الى تحريم جميع الحيوانات
على المحرم الا ان يخاف منها فيجوز قتلها لدفع الضرر الواجب عن النفس او يكون احد الحيوانات
الخمس التي وقعت مستثناة من التحريم وتظافرت به الاخبار من طرقنا وطرق العامة وهو قوله ع
خمس يقتلن في الحل والحرم الحداة والغراب والعقرب والفارة والكلب العقور وفي رواية
اخرى الحية ولا ينافي هذا القول عدم ترتب الكفارة على قتل بعض افراد الحيوانات الغير المحلل

ليس

ليس من لوازم التحريم ترتب الكفارة قال الشيخ في ط الوحشي غير الماكول اقسامه ثلثة الاول لا جزاء
فيه بالاتفاق كالحية والعقرب والفارة والغراب والحداة والكلب والذيب والثاني يجب
فيه الجزاء عند من خالفنا ولا نص لاصحابنا فيه والاولى ان نقول لا جزاء فيه لانه لا دليل عليه والاصل
برائة الذمة وذلك كالمتولد بين ما يجب فيه الجزاء وما لا يجب كالسبع المتولد من الضبع والذئب
والمتولد من الاهلي والوحشي والثالث مختلف فيه وهو الجوارح من الطير كالبازي والصقر
والشاهين والعقاب فلا يجب عندنا فيه شي من الجزاء وقد روى ان في الاسد كبشا وفي
ف قطع بوجوب الكبش في الاسد والحق ان وجوب الكفارة دائر مع وجود الدليل فما
قام عليه الدليل يجب فيه وان المدار على صدق الاسم والمتولد بين القسمين لا ينافيه مع الصدق
وربما ذهب بعض اصحابنا الى ان المراد بالصيد هو الحيوان المحلل الممتنع بالاصالة وجعل تحريم
بعض الحيوانات الغير المحلل مستفادا من الدليل الخارج واليه يذهب الشافعي من العامة والاول
اظهر قال ي واختلف في ان هذا النهي هل يلغي حكم الذبح فيلحق مذبوح المحرم بالميتة ومذبوح
الوثني او لا فيكون كالشاة المغصوبة اذا ذبحها الغاصب قلت فعلى الاول لا يجوز اكله الا مع الضرورة
كالميتة وعلى الثاني يجوز للمحل دون المحرم الذابح ولا يذهب عليك ان هذا الاختلاف واقع بين
اصحابنا لكن اذا كان ذبح المحرم في الحل لا في الحرم فالاكثر منهم على انه حرام بمنزلة الميتة في النجاسة
وتحريم جميع الانتفاعات ذهب الى ذلك الشيخ في جملة من كتبه وابن ادريس وابن البراج بل قال العلامة
في المنتهى انه قول علمائنا اجمع وقال الصدوق في المقنع ومن لا يحضره الفقيه وان اصاب المحرم صيدا
خارجا عن الحرم فذبحه ثم ادخله الحرم مذبوحا واهداه الى رجل محل فلا باس باكله وانما الفداء على
الذي اصابه وبمثله قال ابن الجنيد وهو الظاهر من كلام شيخنا المفيد والسيد المرتضى واليه ذهب جماعة
واحتجاج

الأولين بطلان النهي في هذه الآية وبالتحريم في قوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما وبرواية وهب عن
جعفر عن أبيه عن علي عليه السلام قال إذا ذبح المحرم الصيد لم يأكله الحلال والحرام وهو كالميتة ونحوها رواية إسحاق
بن عمار عنه عليه السلام بعيد إذ الآية لا تتم دلالتها على محل النزاع أما النهي فهو راجع إلى الفعل ولا تتم تحريم ما وقع
به الذبح مع أصالة الإباحة وأما التحريم في الآية الآتية فنحن نقول به على المحرم مطلقا وأين الدلالة
على أنه لو ذبحه المحرم لم يجز للمحل أكله والروايتان ضعيفتا السند فلا يثبتان حكما ويدل على قول الصدوق
والجماعة مضافا إلى أصالة الحلية وعدم ظهور المعارض روايات معتبرة الإسناد كصحيحة الحلبي عن
أبي عبد الله عليه السلام قال المحرم إذا قتل الصيد فعليه جزاؤه ويتصدق بالصيد على مسكين الحديث ولو
كان حراما كالميتة يحرم الانتفاع به رأسا فضلا عن التصدق وصحيحة معوية بن عمار قال سألت
أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أصاب صيدا وهو محرم أيأكل منه الحلال فقال ليس على الحلال شيء إنما
الفداء على المحرم وصحيحة منصور بن حازم قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل أصاب صيدا وهو محرم آكل
منه وأنا حلال قال أنا كنت فاعلا قلت فرجل أصاب مالا حراما فقال ليس هذا مثل هذا يرحمك الله
إن ذلك عليه وحسنة معوية بن عمار قال قال أبو عبد الله عليه السلام إذا أصاب المحرم الصيد في
الحل فإن الحلال يأكله وعليه الفداء ونحوها من الأخبار وأجاب الشيخ في يب عن هذه الأخبار المحتج بها
على قول المفيد بإباحة الأكل كما عرفت لكنه بعد ذلك أورد خبري وهب وإسحاق المتقدمين وأجاب
عن تلك الأخبار بالحمل على ما إذا أدرك الصيد وبه رمق بحيث يحتاج إلى الذبح فإنه يجوز
للمحل والحال هذه أن يذبحه ويأكله ثم قال ويجوز أيضا أن يكون المراد إذا قتله برميه ولم يكن ذبحه
فإنه إذا كان الأمر كذلك جاز أكله للمحل دون المحرم والأخبار الأولة تناولت من ذبح وهو محرم وليس
الذبح من قبيل الرمي في شيء انتهى كلامه ولا يخفى ما فيه من التكلف البعيد وعدم جريان مثله في

صحيحة

صحيحة الحلبي ويوضح ذلك ما في صحيحة منصور بن حازم قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل أصاب من صيد
أصابه محرم وهو حلال قال فليأكل منه الحلال وليس عليه شيء إنما الفداء على المحرم وبالجملة فمقتضى
الأصل المؤيد بهذه الأخبار الصحيحة جواز أكل المحل منه فالعدول عنه بتلك الأخبار الضعيفة لا يخفى
ما فيه مع إمكان حملها على الكراهية وعدم منافاة النهي أو التحريم في الآية لذلك لظهور رجوعهما إلى
الفعل وعدم معلومية ما زاد عليه والاحتياط في الاجتناب ﴿وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا﴾ ذاكرا للإحرام
عالما بأنه يحرم عليه قتل ما يقتله والأكثر من العلماء أن ذكر العمد ليس لتقييد وجوب الجزاء فإن إتلاف
العامد والمخطي واحد في إيجاب الجزاء وعلى هذا علماؤنا أجمع وقد تظافرت الأخبار عن الأئمة عليهم السلام
بذلك أيضا وذهب إليه الفقهاء الأربعة ويجوز أن يكون التقييد لقوله ومن عاد فينتقم الله منه فيشتمل على
تغليظ الحرمة فيه أو لأن الآية نزلت فيمن تعمد فقد روي أنه عن لهم في عمرة الحديبية حمار وحش فطعنه أبو اليسر
برمحه فقتله فنزلت وأخذ سعيد بن جبير بظاهر القيد فلم يوجب في الخطأ شيئا وهو ضعيف وعن بعضهم
نزل الكتاب بالعمد ووردت السنة بالخطأ ﴿فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ قرأ الكوفيون ويعقوب
برفع الجزاء والمثل معا والمعنى فعليه أو فجوابه فواجبه جزاء يماثل ما قتل من النعم وعلى هذا فيكون الجار
والمجرور صفة ثانية للجزاء لا أنه متعلق به للفصل بينهما بالصفة فإن متعلق المصدر كالصلة له فلا يوصف
ما لم يتم بها وقرأ الباقون بإضافة المصدر إلى المفعول وإقحام مثل كما في قولهم مثلي لا يقول كذا والمعنى فعليه
أن يجزي مثل ما قتل ومنه المماثلة باعتبار الخلقة والهيئة وعلى هذا أصحابنا أجمع وهو قول الشافعي ومحمد
والمالكية من العامة فأوجبوا في النعامة البدنة وفي حمار الوحش بقرة وفي الظبي والأرنب شاة إلى غير ذلك
وهو الظاهر المتبادر من إطلاق المثلية ويوضحه قوله من النعم فإنه بيان للمثل وكذا قوله هديا بالغ الكعبة
وللروايات الدالة على أنه صلى الله عليه وآله حكم في الضبع بكبش ومما اشتهر من الصحابة أنهم حكموا في أمكنة مختلفة وأزمان

متعددة فی جزاء الصید بالمثل من النعم فحکموا فی النعامة ببدنة وفی حمار الوحش ببقرة وفی الظبی بکبش الی
غیر ذلک وهو ظاهر فی انهم نظروا الی اقرب الاشیاء شبها بالصید من النعم ولو نظروا الی القیمة لاختلف
باختلاف الاسعار وقال ابو حنیفة المراد بها المماثلة فی القیمة فحکم بان المثل الواجب هو القیمة قیاسا
علی ما لا مثل له واوجب تقویم الصید حیث صید فان بلغت قیمته ثمن هدی تخیر بین ان یهدی من
النعم ما قیمته قیمة الصید وبین ان یشتری بقیمته طعاما فیعطی کل مسکین نصف صاع من بر او صاعا
من غیره وان شاء صام عن طعام کل مسکین یوما فان فضل ما لا یبلغ طعام مسکین صام عنه یوما
او تصدق به وادعی ذلک بقوله تعالی یحکم به ذوا عدل منکم فان النظر فی القیمة اذا لتقدیم مما
یحتاج الی النظر والاجتهاد بخلاف المماثلة الخلقیة فانها ظاهرة للحس لا یحتاج الی حکم العدل به وفیه
نظر فان الانواع قد تشتبه وتتشابه کثیرا ویماثل بعضها بعضا فیحتاج التمیز الی حکم العدل ولانه قد
یقتل صیدا ولا یعلم مثله لعدم العلم به فیحتاج الی حکم العدل لیحصل العلم به علی انه یلزم التخییر بین امرین
فقط علی تقدیر عدم بلوغ قیمة ما قتل هدیا کما قاله ولانه لا یکاد یوجد نعم یکون قیمته قیمة الصید المقتول
الا نادرا جدا ولانه علی قراءة رفع المثل یقتضی ان یکون الجزاء مماثلا للصید من النعم ولو کان القیمة
لم یکن مماثلا بل الجزاء قیمة یشتری بها مماثل وفرق بین الامرین وعلی قراءة الاضافة یکون من النعم بیانا
للمثل فیرجع الی ذلک ایضا ومما ادعاه فی قسمین ان التخییر الذی فی الآیة بین ان یجزی بالهدی او
یکفر بالاطعام او الصوم انما یستقیم استقامة ظاهرة بغیر تعسف اذا قوم ونظر بعد التقویم ای
الثلاثة یختار فاما اذا عمد الی النظیر وجعله الواجب وحده من غیر تخییر فاذا کان شیئا لا نظیر
له قوم ح ثم یخیر بین الاطعام والصوم ففیه نبو عما فی الآیة الا تری الی قوله او کفارة طعام مساکین
او عدل ذلک صیاما کیف خیر بین الاشیاء الثلاثة ولا سبیل الی ذلک الا بالتقویم غیر مسلم لما قلناه

علی

علی انا نقول تعالی القیمة لا نسمیها مثلا فیما لا مثل له والشافعیة انما اوجبوها من حیث انه اذا لم یکن له مثل
یبقی الواجب الاحوان الاخوات ولا بد فیهما من اعتبار القیمة وعلی قولنا التخییر بین الثلاثة انما هو فیما له
مثل من النعم اما ما لا مثل له فهو موکول الی الاخبار الواردة عن الائمة الاطهار علیهم السلام حیث بینوا
فیها ما یجب فیه من الجزاء وما لم یبین فیها یجب فیه القیمة قطعا لانها اقرب فی اللزوم وقد وقع التنبیه علیه
فی الخبر هذا وفی الآیة دلالة علی اعتبار الاسلام فی الحکمین لظهور قوله منکم فی ذلک فلا یکفی العدل
فی مذهبه مع انه فی صدقه علی غیر المسلم بعد او لفظة منکم للتبعیض لان الجمیع لیسوا عدولا فالظاهر ان
المراد بهما الشاهدان وان کان لفظ الحکم یشعر بان المراد بهما الحاکم لان التعدد غیر معتبر فیه وعلی
هذا فیکفی الشاهدان وان لم یکن هناک حاکم واطلاق الحکم علی الشهادة غیر عزیز فی الکلام ولو
حکم العدلان بان للصید غیر المنصوص مثلا من النعم وجب الرجوع الی قولهما لانه لاطلاق الآیة ولا ینافیه
وعدم الاخبار بثبوت القیمة لما عدا المنصوص لان ذلک محمول علی ما عدا ذلک الفرد الذی حکم به العدلان
ولو حکم عدلان بان له مثلا واخران بانه لا مثل له فالاخذ بقول الاولین ولو حکم عدلان بمثل واخران بمثل
آخر فاصح الوجهین ان یتخیر بینهما ویحتمل ان یاخذ بالاغلظ هذا وقد روی الشیخ ره فی یب عن زرارة
قال سالت ابا عبد الله علیه السلام عن قول الله عز وجل یحکم به ذوا عدل منکم قال العدل رسول الله
صلی الله علیه وآله والامام من بعده ثم قال هذا مما اخطات به الکتاب ویمکن حملها علی ان المراد
بالحکم معناه الحقیقی ویؤیده ما نقل فی ق ان جعفر بن محمد علیه السلام قرا ذو عدل منکم فتامل فیه
هدیا حال من الهاء فی به او من جزاء او وصف بالمثل لتخصیصه بالصفة او بدل عن مثل باعتبار
محله بالغ الکعبة صفة هدیا وصح لان اضافته لفظیة ومعنی بلوغ الکعبة ذبحه بالحرم ان کان
فی احرام العمرة ذبح بمکة قبالة الکعبة وان کان فی احرام الحج ذبح بمنی فالمراد بالکعبة الحرم لان الذبح

والنحر لا يقعان في نفس الكعبة ولا في غاية القرب منها للتلاصق بها ويكون التفصيل في ذلك معلوما من
الاخبار كصحيح عبد الله بن سنان قال ابو عبد الله عليه السلم من وجب عليه فداء صيد اصابه محرما
فان كان حاجا نحر هديه الذي يجب عليه بمنى وان كان معتمرا نحره قبالة الكعبة ونحوها ولا يكفي مجرد
الذبح بل لا بد من التصدق به لانه عوض ما قتل من الصيد فلا يحصل العوض بمجرده بل لا بد من
صرفه وتحصيل للعوضية ولان نفس الذبح ايلام فلا يليق به فيه وانما القربة في التصدق به على فقراء
الحرم ولان ذلك هو اللفظ المتبادر من الهدي البالغ الكعبة ولورود الاخبار بالتصدق به كرواية
الحلبي في الحسن قال سالت ابا عبد الله عليه السلم عن فداء الصيد ياكل صاحبه من لحمه فقال
ياكل من اضحيته ويتصدق بالفداء ونحوها ولا خلاف في ذلك بين اصحابنا وهو قول اكثر العامة
واكتفى ابو حنيفة بذبحه في الحرم اما التصدق به فحيث شاء فقط الاية قدينا فيه أَوْ كَفَّارَةٌ
عطف على جزاء المرفوع او خبر مبتدا محذوف كانه قيل والواجب عليه كفارة طَعَامُ مَسَاكِينَ
عطف بيان او بدل منه او خبر مبتدا محذوف اي هي طعام والمعنى او ان يكفي باطعام مساكين
ما يساوي قيمة الهدي وعلى هذا اصحابنا والشافعية وح فيفض القيمة على غالب القوت كالبر مثلا
ويعطى لكل مسكين مدا وهذا كالمطلق في اعتبار اعطاء المد لكل مسكين الا ان للاصحاب في ذلك
تفصيلا وهو ان قيمة الهدي يعتبر بالنسبة الى جماعة معينين مثلا في النعامة يعتبر اطعام ستين
مسكينا فلو اختار الاطعام فض قيمة البدنة على البر واطعم ستين مسكينا بحيث لو فضل عن الستين
لم يجب الاكمال لو نقص او لم يطعم وكذا الكلام في غير النعامة من ابدال الصيد على ما علم بيانه من الاخبار واطلاق
الاية منزل عليه والاكثر على اعتبار المد لواحد في الاطعام واوجب الشيخ وجماعة مدين وعليه اخبار على
الاستحباب بطريق الجمع بينها وبين ما دل على الواحد أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا او ما ساواه من الصوم فيصوم

عن اطعام

عن اطعام كل مسكين يوما على ما ورد بيانه في الاخبار المعتبرة روى محمد بن مسلم في الصحيح عن الباقر عليه السلم
قال عدل الهدي ما بلغ يتصدق به فان لم يكن عنده فليصم بقدر ما بلغ لكل طعام مسكين يوما ومقتضى
ذلك انه لو كان البدل عن الجزاء الواجب اولا وهي القيمة المفضوضة على البر ناقصا عن اطعام الستين
مثلا في النعامة فانه يجب عليه الصيام على قدر ما وسعته القيمة من الاطعام ولا يجب الاكمال وعلى
هذا اكثر اصحابنا واعتبر آخرون وجوب صوم الستين يوما وان كان الاطعام ناقصا عن الستين
نظرا الى ان الواجب في الاصل هو اطعام الستين وسقوط الزيادة او العفو عن النقيصة على تقديرها
في الاطعام لا يستلزم مثله في الصيام ولا يبعد المصير اليه لقوة دليله وعدم منافاة الاية له مع ان
فيه احتياطا ومقتضى الاية التخيير بين الابدال الثلثة على ما عرفت وهو قول اكثر الاصحاب واليه ذهب
ابو حنيفة ومالك لظهورها في ذلك ولما رواه حريز في الصحيح عن الصادق عليه السلم كل شي في
القران او فصاحبه بالخيار يختار ما شاء الحديث وذهب الشيخ في ية وجماعة من الاصحاب الى الترتيب
بمعنى ان الواجب اولا الجزاء المماثل من النعم ومع العجز عنه الاطعام بقدره ثم الصيام بقدر المساكين
محتجين على ذلك بظاهر بعض الاخبار الدالة عليه ويرد ان العمل بذلك يوجب التاويل في القران والخبر
معا ومع تعارض التاويل في احد الجانبين فتاويل الخبر اولى من تاويل القران على ان اخبار الترتيب
غير صريحة في عدم اجزاء غير الاول في الاول بل هي ظاهرة في ذلك فيمكن حملها على الافضلية بالنسبة
الى ما بعدها وبذلك يحصل الجمع بين الادلة والى الترتيب يذهب احمد ونفر من العامة وربما
احتجوا عليه بان الواجب هنا شرع على سبيل التغليظ بدليل قوله تعالى لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ اي وهي
متعلق بالمحذوف المعلوم مما سبق اي فعليه الجزاء او الطعام او الصيام ليذوق ثقل فعله وسوء
عاقبة هتكه لحرمة الاحرام او ليذوق الثقل الشديد على مخالفة امر الله تعالى وظاهر ان التخيير ينافي التغليظ

وفيه نظر فان التغليظ جاز ان يكون باعتبار اصل الكفارة واصل الوبال الثقل بمنزلة الطعام الوبيل
وفى ق فان سال سائل كيف يسمى الجزاء وبالا وانما هى عبادة فتكون نعمة ومصلحة فالجواب ان الله سبحانه
شدد عليه التكليف بعد ان عصاه فثقل ذلك عليه كما حرم الشحم على بنى اسرائيل لما اعتدوا فى
السبت فثقل ذلك عليهم وان كان مصلحة لهم انتهى وهو كما ترى ويمكن ان يقال الامور الثلثة
اثنان منها نقص فى المال فيثقل على الطبع والثالث وهو الصوم ثقيل على البدن ايضا فكل منها
نوع عقوبة ولعل مراده ذلك فتامل عَفَى اللهُ عَمّا سَلَفَ لكم من الصيد فى الجاهلية او قبل تحريمه
عليكم وفى هذه المرة التى وقعت منكم وَمَنْ عادَ الى مثل ذلك ثانيا فَيَنْتَقِمُ اللهُ مِنْهُ فهو ينتقم الله
منه وذلك ليصح دخول الفاء فان الجزاء اذا كان مضارعا ارتبط بنفسه ولم يحتج الى الفاء وقد استدل
به جماعة من الاصحاب على عدم الكفارة بالمعاودة الى قتل الصيد فانه تعالى جعل جزاء العود الى الصيد
الانتقام بعد ان جعل جزاء ابتدائه الفدية فاقتضى ذلك عدم وجوبها مع العود بمقتضى المقابلة
اذ الخطاب بقوله الاية مع من لم يقتل الصيد بعد فيكون مفادها ان من قتل الصيد عمدا ممن لم
يقتله بعد فالواجب عليه الجزاء ومن عاد الى القتل بعد مرة سابقة فهو ممن ينتقم الله منه فيكون فى
منطوقها دلالة على تعين الانتقام مع العود ولم يثبت بدليل آخر ما يقتضى الزيادة على ذلك
فينتفى عليه عملا باصالة البراءة ولان التفصيل فى الاية قاطع للشركة ويؤيده ما رواه الحلبى فى الصحيح
عن ابى عبد الله ع قال المحرم اذا قتل الصيد فعليه جزاؤه ويتصدق بالصيد على مسكين فان عاد
فقتل صيدا آخر لم يكن عليه جزاء وينتقم الله منه والنقمة فى الآخرة والظاهر انها فى العمد بقرينة تفسير الاية
ورواه ابن ابى عمير مرسلا عن الصادق عليه السلام قال اذا اصاب المحرم الصيد فعليه كفارة فان
اصابه ثانية متعمدا فهو ممن ينتقم الله منه ولم يكن عليه الكفارة ورواه ابن بابويه فى كتابه عن الصادق ع

فان

فان عاد فقتل صيدا آخر متعمدا فليس عليه جزاؤه وهو ممن ينتقم الله منه والنقمة فى الآخرة وهو قول الله
سبحانه عفى الله عما سلف ومن عاد فينتقم الله منه واجاب العلامة فى لف عن الاية بانها لا تنافى وجوب
الفدية مع العود لعدم التنافى بين الانتقام فى العود وعموم الجزاء فيه وفى الابتداء الثابتة بقوله
ومن قتله منكم متعمدا فانه كما يتناول الابتداء يتناول العود من غير رجحان واصالة البراءة معارضة
بالاحتياط ورواية الحلبى متروكة الظاهر لان مقتول المحرم حرام فكيف يسوغ التصدق به على المسكين
فيحمل على ما اذا جعله غير ممتنع وبانه يحتمل ان يكون المراد من قوله لم يكن عليه جزاء نفى الجزاء المنفرد كما فى
الابتداء فلا منافاة اذ الواجب هنا الجزاء مع الانتقام وبمثله اجاب عن حديث ابن ابى عمير قلت
قد عرفت فى تقريب الاية ما يدفع جوابه ومنه يلزم اندفاع ما ذكره فى جواب الحديثين على ان كون
الاولين متروكا الظاهر غير مسلم لما عرفت من ذهاب جماعة من الاصحاب الى العمل بمضمونهما وان مذبوح
المحرم حلال على المحل فيسوغ التصدق به وقد اعترف هو فى لف ببعد ما ذكره من التاويل فى الاية
لعدم سبقه الى الفهم ثم قال وليس بعيدا من الصواب ما ذهب اليه الشيخ اعنى عدم التكرار لكن الاية
الحديث عليه وقد عرفت ان الخبر الواحد يخصص عموم القرآن لكن الاول اظهر بين العلماء انتهى وفيه انه
لا يخصص على ما قلناه لكون الخطاب مع من لم يصدر منه القتل بعد بقرينة المقابلة بالعود وهو دليل
على ان المراد حكم القاتل ابتداء فقط وبقوله ومن عاد حكم العود فلا عموم يحتاج الى التخصيص مع
ان فى حكمه باظهرية الاول اى وجوب التكرر بين العلماء نظر فانه ان اراد اظهريته بين علماء العامة
فلا عبرة بهم عندنا وان اراد علماء الخاصة فهو غير واضح كيف والمعهود بين اصحابنا عدم الفدية
فى التكرر عمدا وهو قول اكثر القدماء كالكلينى على ما يظهر منه والصدوق وغيرهما وعليه كثير من
المتاخرين ايضا فالاظهرية على العكس وقد يستدل على التكرر بظاهر صحيحة معوية بن عمار قلت لابى عبد الله ع

في محرم اصاب صيدا قال عليه الكفارة قلت فان هو عاد قال عليه الكفارة كلما عاد ونحوها حسنة عنه عليه السلم
وترك الاستفصال قرينة العموم والجواب انها مطلقة فتحمل على الخطاء كما دلت عليه الروايات السابقة
ويزيده وضوحا ما رواه حفص الاعور عن ابي عبد الله عليه السلم قال اذا اصاب المحرم الصيد فقولوا
له اصبت صيدا قبل هذا فان قال نعم فقولوا له ان الله منتقم منك فاحذر النقمة فان قال لا فاحكموا
عليه بجزاء ذلك الصيد ونحوها من الاخبار وبذلك يحصل الجمع بينها ومع ذلك فالقول بالتكرار
اولى للاحتياط وموضع الخلاف العمد بعد العمد في احرام واحد وان تباعد الزمان فلو كان الواقع
بعد قتل الصيد مرة عمدا قتله خطاء تكررت قطعا لعدم العمد في الثانية وكذا لو كان الواقع بعد الخطاء
عمدا وتكرر ذلك في الخطاء ايضا والله عزيز غالب على امره ذو انتقام فينتقم ممن يتعدى امره
ويرتكب نهيه مصرا على ذلك احل لكم ايها المحرمون كما يعطيه اللفظ فيكون قد بين فيها ما يحل
من الصيد على المحرم وما يحرم عليه بعد ان اطلق النهي عن الصيد في الاية السابقة صيد
البحر ما صيد منه وهو ما لا يعيش الا في الماء وفي اخبارنا عن الائمة عليهم السلم ان الذي يبيض
في البحر ويفرخ في البحر كالسمك لا كالبط فانه لا يلزم الماء ومثله السرطان والسلحفاة فانه من
صيد البر ويجب على قاتله الجزاء وجملة ما يصاد من البحر ثلثة اصناف الحيتان والضفادع وما
عداها مما سكن بها وعلى حلية صيده للمحرم جميع العلماء ومقتضى الاية عموم حل صيد البحر ويخص بالماكول
المحلل منه على ما علم بيانه بالاجماع والاخبار سواء كان في الحل او الحرم وطعامه عطف على
ما قبله اي واحل لكم طعامه وهو ما يطعم من صيده فيكون الصيد السابق بالمعنى المصدري
اي الاصطياد وهنا اكل ما صيد منه لان العطف يقتضي المغايرة ويحتمل ان يراد بالاول ما صيد
ايضا لكن من الجديد الطري وبالطعام اليابس القديد لانه يدخر ليطعم منه فصار كالمقتات

وهو معناه

من

من الاغذية ويؤيده قوله متاعا لكم اي لاجل تمتع حاضريكم وللسيارة من مسافريكم يتزودون
يقددونه كما ياكلون جريه وقد تزود موسى ع الحوت في مسيره الى الخضر عليه السلم وبهذا المعنى وردت
اخبارنا وقيل ان المراد بطعامه ما قذفه البحر ميتا او نضب عنه الماء وهو ضعيف لاعتبار الذكوة
في السمك وهو اخراجه من الماء حيا فلا يحل بدونه مطلقا وحرم عليكم صيد البر اي صيده
او المعنى المصدري على ما سلف الا ان الظاهر الاول ما دمتم حرما محرمين وقد تظافرت اخبارنا
عن ائمتنا عليهم السلم وانعقد اجماعنا على تحريم الصيد على المحرم بكلا المعنيين وقد وافقنا في ذلك جماعة
من العامة وجمهورهم على حلية اكل صيد البر على المحرم ما لم يصده هو بنفسه او يصاد لاجله فلا يباح
لهم وقال ابو حنيفة منهم يجوز للمحرم اكل ما صاده الحلال وان صاده لاجله اذا لم يدل ولم يشر
كذلك ما اذا بحه قبل احرامه محتجين عليه بما روى قتادة انه اصطاد حمار وحش وهو حلال في اصحاب
محرمين فقال له رسول الله صلى الله عليه واله هل اشرتم هل اعنتم فقالوا لا فقال هل بقي من لحمه
شيء قالوا معنا رجله فاخذها النبي صلى الله عليه واله فاكلها ويرده ظاهر الاية لاقتضائه تحريم كل
الصيد على المحرم وانصراف اطلاق الصيد على المصيد كما هو المتبادر منه وعدم ثبوت الرواية
المذكورة فلا تخصيص بمثلها القرآن قال في ك فان قلت فما يصنع ابو حنيفة بعموم قوله تعالى
صيد البر قلت قد اخذ ابو حنيفة بالمفهوم من قوله وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما لان ظاهره
انه صيد المحرمين دون صيد غيرهم لانهم هم المخاطبون فكانه قيل وحرم عليكم ما صدتم في البر
فيخرج منه مصيد غيرهم ومصيدهم حين كانوا غير محرمين ويدل عليه قوله يا ايها الذين امنوا
لا تقتلوا الصيد وانتم حرم انتهى وللنظر فيه مجال اذ هو لا يقول بمفهوم المخالفة ولو سلم فلا يعرف ان
هذا المفهوم من اي قسم هو من المفهوم واقصى ما فيه انه مفهوم اللقب وهو غير حجة عنده ايضا فضلا

تخصص ظ

عن المحققين من الاصوليين ولا نم ان قوله لا تقتلوا الصيد الاية دال على ذلك الحمل ان يكون
المراد منه تحريم قتله وهنا تحريم اكله بل هو الظاهر فان الافادة خير من الاعادة فتامل واتقوا
الله الذي اليه تحشرون فيجازي المحسن على احسانه والمسيء على اسائته في الوقت الذي
لا يملك احد فيه الضر والنفع ففيه ترهيب وترغيب **الثانية** يا ايها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله
جمع شعيرة فعيلة بمعنى مفعلة وعلى هذا الاكثر وقيل واحدها شعارة وكيف كان فهي اسم ما اشعر اي جعل
شعارا سمي به اعمال الحج من مواقفه ومرمى الجمار والمطاف والمشعر والمسعى ونحوها لانها علامات الحج
واعلام النسك وقيل المراد دين الله لقوله ومن يعظم شعائر الله وقيل فرائضه التي حدها لعباده
ومعنى احلالها التهاون بحرمتها والتكلم على وجه الحلية وعلى ارادة العموم فالمعنى لا تجعلوا محرمات
الله حلالا او مباحات حلالا لعكس اي لا تتعدوا حدوده ولا الشهر الحرام اي بالقتال فيه او بالنسيء
واختلفوا في المعنى به فقيل هو رجب وقيل ذو القعدة وقيل الاشهر الحرم كلها وعبر عنها بلفظ الواحد اكتفاء
باسم الجنس فنهاهم الله تعالى عن استحلالها بالقتال فيها ونحوها قال الطبرسي ففي هذا الوقت بالعموم
ولا الهدي ما اهدي الى الكعبة جمع هدية كجدي جمع جدية السرج اي لا تستحلوه فتغصبوه من اهله
ولا تحولوا بينه وبين ان يبلغ محله من الحرم ولا القلائد اي ذوات القلائد من الهدي المقلد
بنعل ونحوه وعطفها على الهدي للاختصاص وزيادة التوصية بها لانها اشرف الهدي كقوله تعالى وجبريل
وميكال كانه قيل والقلائد منها خصوصا او المراد القلائد انفسها جمع قلادة وهو ما قلد به الهدي
من نعل ونحوه نهي عن التعرض لها مبالغة في النهي عن التعرض للهدي على معنى ولا تحلوا قلائدها فضلا
عن ان تحلوها كما نهي عن ابداء الزينة مبالغة في النهي عن مواقعها ولا آمين البيت الحرام
قاصدين زيارته يبتغون فضلا من ربهم ورضوانا اي ثوابهم ويرضى عنهم فيكون المراد

استحلالها ط
السرج ط

الزينة ط

المسلمين

١٨٥

المسلمين لانهم هم الذين يبتغون ذلك لا الكفار وعلى هذا فتكون محكمة غير منسوخة ويؤيده ما قيل
ان المائدة اخر القرآن نزولا والجملة في موضع الحال من المستكن في آمين ولا يجوز ان يكون صفة لان
اسم الفاعل على تقدير كونه عاملا لا يكون موصوفا والموصوف منه لا يكون عاملا وقد يظهر من قال انه
صفة ولعل العمل عنده لا يمنع الموصوفية فتامل وقيل معناه يبتغون من الله ارباحا في تجاراتهم
ورضوانا منه بزعمهم فان المشركين كانوا يظنون في انفسهم انهم على سداد من دينهم وان الحج يقربهم
الى الله فوصفهم بظنهم فيكون المراد النهي عن استحلالهم ومنعهم عن حج البيت وان كانوا
مشركين ويؤيده ما روي ان الاية نزلت في الحطم بن هند البكري اتى النبي صلى الله عليه واله
وحده وخلف خيله خارج المدينة فقال الى ما تدعو فقال الى شهادة ان لا اله الا الله واقام الصلوة
وايتاء الزكوة فقال حسن ولكن لي من اشاوره وخرج فمر بسرح من المدينة فساقه وانطلق به ثم اقبل
من العام المقبل حاجا مع حجاج اليمامة وقد قلد هديا وكان المسلمون والمشركون يحجون جميعا فاراد
المسلمون التعرض لهم بسبب كونه فيهم فنهى الله المسلمين ان يمنعوا احدا عن حج البيت بقوله تعالى لا تحلوا
شعائر الله الاية وعلى هذا فالاية منسوخة بما دل على المنع من دخول المشرك المسجد الحرام او بقوله
فاقتلوهم حيث وجدتموهم قيل انه لم ينسخ من المائدة سواها واذا حللتم من احرامكم فاصطادوا
اباحة للاصطياد بعد حظره عليهم ولا يلزم من حمل الامر على الاباحة هنا كون الامر الواقع بعد الحظر
للاباحة مطلقا فان الاصح انه للوجوب مطلقا وان كان بعد النهي لكنه هنا للاباحة لانعقاد الاجماع
على عدم الوجوب وقد مر غيره ولا يجرمنكم اي لا يحملنكم او لا يكسبنكم وجرم بمعنى كسب فيتعدى الى المفعول
الواحد مرة والى الاثنين اخرى يقال جرم ذنبا اكتسبه اياه وقد تعدى هنا الى اثنين احدهما الضمير
والاخر ان تعتدوا شنآن قوم شدة بغضهم وعداوتهم وهو مصدر اضيف الى الفاعل او المفعول

ط
فوصفهم

سرح ط

ان صدوكم عن المسجد الحرام بمعنى العلة اى لاجل انهم صدوكم عند عام الحديبية وقرا ابن كثير وابو عمرو
بكسر الهمزة على انه شرط معترض اغنى عن جوابه ما تقدم لا يجرمنكم ان تعتدوا بالانتقام والمعنى لا يكسبنكم
بغضهم وعداوتهم الاعتداء عليهم والانتقام منهم بالحاق المكروه بهم وتعاونوا على البر والتقوى
كلام وليس بعطف على تعتدوا ليكون فى موضع النصب كذا فى [illegible] تع عباده بان يعين بعضهم
بعضا على البر وهو العمل بما امرهم الله به والتقوى اى اتقاء ما نهاهم عنه ولا تعاونوا على الاثم
وهو ترك ما امر والعدوان وهو مجاوزة ما حده الله لهم فى دينهم وهى كالموكد للامر السابق
اللطائف النهى عن ذلك انما هو مع القصد الى التعاون لا مع وقوعه اتفاقا فالمراد بالاعانة على
الوجه الذى يقال عرفا انه اعانه عليه كما لو طلب الظالم سيفا من شخص ليقتل مظلوما وكان يمكنه
ان لا يدفعه اليه فدفعه او طلب منه القلم لان يكتب ما يخالف المشروع فدفعه مع امكان الرد ونحو
ذلك مما يعد عرفا انه المعونة لا نحو ما اذا قصد غرضا صحيحا فترتب عليه معاونة الظالم كما لو قصد
بالتجارة تحصيل النفقة الواجبة او المستحبة او المباحة فاتفق ان اخذ الظالم منه العشور فان
ذلك لا يسمى تعاونا فى العرف وكذا الحج فاخذ منه فى الطريق بعض المال ظلما ونحوه فلا يدخل مثله
تحت النهى ومن هنا يظهر انه لو باع السلعة على من يحتمل ان يصرفها فى غير المشروع من غير قصد
ذلك لم يكن فيه حرمة كما لو باع العنب ممن يعمله خمرا او الخشب ممن يصنعه صنما فاتفق ان عمل ذلك
فيه وفى الاخبار دلالة عليه وعلى ذلك اكثر الاصحاب وبالجملة الظاهر ان التعاون على الاثم كون
فعله لاجل تحصيله اما قصدا او فى العرف بحيث يصدق انه فعل لاجل حصوله وان كان فى
هذه الصورة لا يخ من القصد ايض وقد يستفاد من الايات تعاقب الاثر على الحسن يوجب
تعدد ثوابها بالنسبة الى من جرى على يده وان تعدد من غير ان ينقص صاحبها من الثواب الذى
الثواب

تذلله واتقوا الله ان الله شديد العقاب امر منه تعالى بالتقوى ووعيد وتهديد لمن تعدى حدوده
ويتجاوز اوامره الثالثة ان الذين كفروا ويصدون عن سبيل الله لا يريد بهذا الفعل حالا ولا استقبالا
وانما يريد استمرار الصد منهم والمنع للناس فى جميع الاوقات عن طاعة الله كقولك فلان يعطى ويمنع
اى هكذا صفته ومن ثم حسن عطفه على الماضى ونظيره قوله تعالى الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله
وقيل المراد كفروا فى الماضى وهم الآن يصدون وخبر ان محذوف يدل عليه اخر الآية ولعل فائدة
الحذف التهكم كما يجاهم لتذهب النفس كل مذهب محتمل بالنسبة اليهم من الخذلان والعذاب والاهانة
ونحوها والمسجد الحرام عطف على اسم الله والمراد به المسجد نفسه وقيل الحرم كله ويؤيده انها نزلت
فى الذين صدوا رسول الله ص عن مكة عام الحديبية وح فيكون فى قوله الذى جعلناه
للناس سواء العاكف فيه والباد المقيم والطارى دلالة على عدم جواز بيع دور مكة ولا
اجارتها وبذلك احتج الشيخ فى ف على عدم جواز ذلك وبين كون المراد من المسجد الحرام جميع الحرم
بقوله تعالى سبحان الذى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام وانما اسرى به من بيت خديجة
او من شعب ابى طالب ويؤيده ما رواه اصحابنا من النهى عن منع الحاج دور مكة لقوله تعالى سواء
العاكف فيه والباد وما رواه عبد الله بن العاص عن النبى ص انه قال مكة حرام وحرام
بيع رباعها وحرام اجر بيوتها والى هذا يذهب ابو حنيفة وجماعة من العامة وفى الاستدلال
نظر لعدم ظهور كون المراد منها استواءهم فى نفعها واحتمال كون المراد استواءهم فيما يلزمهم
من الفرائض لله تعالى وحاصله استواؤهم فى العبادة فى المسجد اى ليس للمقيم ان يمنع البادى وبالعكس
ويؤيده قوله ص يا بنى عبد مناف من ولى منكم من امور الناس شيئا فلا يمنعن احدا طاف بهذا البيت
او صلى اية ساعة شاء من ليل او نهار وبمثله اجاب الشيخ فى ف عن الاستدلال قالوا ويرده ايضا

قوله تعالى الذين اخرجوا من ديارهم في حق المهاجرين لاقتضاء الاضافة التمليك ويحتمل ان يكون المراد انا جعلناه
قبل الصلوة للناس وغيرها كدفن الاموات والذبح ومنسك الحج والطواف فيه فالعاكف والبادي
في ذلك سواء وهو قريب مما تقدم ويؤيد هذا ما نقل ان المشركين كانوا يمنعون المسلمين عن الصلوة
في المسجد الحرام والطواف في البيت ويدعون انهم اربابه وولاته فنزلت على ان الظاهر من المسجد الحرام
هو نفسه وكون المراد به الحرم غير معلوم وكونه اريد به في الاية الاخرى بيت خديجة او شعب ابي طالب
معارض بما روي عنه ص قال بينا انا في المسجد الحرام في الحجر عند البيت بين النائم واليقظان اذ
اتاني جبرئيل بالبراق فاندفع الاستدلال من هذه الجهة ايض ولو قيل ان ظاهر قوله سواء العاكف فيه والبادي
يعطي كونه الحرم لا المسجد لاجيب بالمنع اذ يحتمل ان يكون المراد بالعاكف المجاور للمسجد المتمكن في
كل وقت من التعبد فيه والبادي من قابله وبالجملة الاستدلال بالاية على ذلك بعيد والاخبار غير واضحة
الاسناد فلا تقوم في اثبات حكم مخالف للاصل فتامل ومن يرد فيه بالحاد ترك مفعوله ليتناول
كل متناول والالحاد العدول عن القصد بظلم بغير حق وهما حالان مترادفان عن فاعل يرد اي
من يرد فيه مرادا ما حال كونه عادلا عن القصد ظالما يعني ان الواجب على من كان فيه ان يضبط
نفسه ويسلك طريق السداد والعدل في جميع ما يهم به ويقصده ولا يتجاوز به الى الظلم
والباء فيه للملابسة اي حال كونه ملابسا بالالحاد وملابسا بظلم ايض فان العدول عن القصد
يحتمل ان يكون بوجه مشروع معقول لغير عدوان في بادي الراي وبحسب اصل المعنى فقيد
بالظلم ليترتب عليه نذقه ويحتمل ان يكون الحال الثانية بدلا عن الاولى والمعنى ما ذكرنا
وقال الطبرسي الباء في بالحاد زائدة تقديره ومن يرد فيه الحادا وبظلم للتعدية وفيه انه بعد
الحكم بزيادة الباء في بالحاد فجعلها للملابسة في بظلم ممكن ايض اي ومن يرد فيه عدولا عن القصد

حال كونه

حال كونه متلبسا بظلم فيرجع الى ما تقدم ثم قال والالحاد العدول عن القصد واختلف في معناه
ههنا فقيل هو الشرك وعبادة غير الله عن قتادة وكانه قال ومن يرد فيه ميلا عن الحق بان
يعبد غير الله ظلما وعدوانا وهذا يشعر بكون الباء للملابسة والحالية وقيل هو استحلال الحرام و
الركوب للاثام عن ابن عباس ومجاهد وابن زيد والمراد استحلال المحرمات فيكون الركوب
للاثام تفسيره وبذلك نقل الشيخ في تفسيره وقيل غير ذلك من الوجوه والذي رواه اصحابنا
عن ائمتهم عليهم السلم ان كل ظلم الحاد وان ضرب الخادم في غير ذنب من ذلك الالحاد روى ذلك
ابن ابي عمير في الصحيح عن الصادق ع وروى ابو الصباح الكناني قال سالت ابا عبد الله ع عن
قول الله عز وجل ومن يرد فيه بالحاد بظلم نذقه من عذاب اليم فقال كل ظلم يظلمه الرجل نفسه بمكة
من سرقة او ظلم او شيء من الظلم فاني اراه الحادا الحديث ويستفاد من ذلك ان كل ذنب يصدر
من المكلف هناك فهو كبيرة لترتب الوعيد على قوله نذقه من عذاب اليم عليه بل ارادة ذلك
كبيرة لذلك نعم يبقى الكلام في ان محل ذلك هو الحرم كله او مكة فقط والظاهر الثاني كما اشعرت به
الاخبار وعدم ظهور كون الحرم كله بهذه المثابة مع احتماله وقد جوز بعض الشرطية وخبرها وهو
ايض وقد استدل بعضهم بظاهر الاية على ان من احدث في الحرم حدثا يوجب تعزيرا او حدا فانه يعاقب
زيادة على ما هو الواجب في غيره ولا يخفى بعده لظهور ان الاذاقة في الاخرة الرابعة واذ قال
ابرهيم رب اجعل هذا بلدا البلد وهو مكة بلدا آمنا اي ذا امن كقوله عيشة راضية او امنا
اهله كقولك ليل نائم والمراد به انه لا يصاد طيره ولا يقطع شجره ولا يختلى خلاه ويؤيده ما رواه
عن الصادق ع من دخل الحرم مستجيرا به فهو آمن من سخط الله ومن دخله من الوحش والطير
كان آمنا من ان يهاج او يؤذى حتى يخرج من الحرم وعلى هذا فيمكن الاستدلال بها على هذه الاحكام

ويلزم منه تحريم الصيد على المحل ان كان في الحرم كما هو ثابت بالاجماع بمعنى انه لا يجوز اصطياده فيه
اما لو صيد في الحل وذبح هناك وادخل الحرم مذبوحا جاز للمحل اكله في الحرم وقد تظافرت الاخبار
بذلك ولو ادخل حيا وجب ارساله لدخوله الامن وذلك ثابت باجماعنا وبذلك تظافرت
الاخبار ايضا ويحتمل الدلالة انه تع حققه بدعوته في ذلك وحرم مكة بدعائه وقبله كانت كسائر
البلاد لما روي عن النبي ص انه قال ان ابرهيم حرم مكة واني حرمت المدينة والمشهور في روايات
اصحابنا ان الحرم كان آمنا قبل دعوة ابرهيم ع ويؤيده ما روي عن رسول الله صلى الله عليه
واله انه قال يوم فتح مكة ان الله حرم مكة يوم خلق السموات والارض فهي حرام الى ان تقوم
الساعة لم تحل لاحد قبلي ولا بعدي ولم تحل لي الا ساعة من النهار فتكون الحرمة مؤكدة بدعائه
عليه السلم وقال بعضهم كان حرما امنا قبل الدعوة بوجه غير الوجه الذي صارت به حرما بعدها
فالاول بمنع الله اياها من الاصطلام والائتفاك كما لحق غيرها من البلاد وبما جعل في النفوس
من تعظيمها والهيبة لها والثاني الامن من الجدب والقحط لانه اسكنهم بواد غير ذي زرع
كما اخبر تع عنه في موضع آخر ولم يسأله ان يؤمنه من ائتفاك وخسف لانه كان آمنا من ذلك
وقد يرجح الاول بقوله وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ لكونه تأسيسا واشتمال الدعاء على
ان يجتمع لهم الامن والرزق وخصب العيش فيكونون في رغد من العيش [illegible] عن الباقر
عليه السلم المراد بذلك ان الثمرات تحمل اليهم من الافاق وعن الصادق ع قال هو ثمرات القلوب
اي حببهم الى الناس ليثوبوا اليهم مَنْ آمَنَ مِنْهُم بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ بدل من اهله بدل
البعض قصدا الى تخصيص الرزق بهم وانما خصهم لان الله تع اعلمه ان في ذريته ظالمين وانهم
لا ينالون عهده لما سأل الامامة لذريته بقوله تع لا ينال عهدي الظالمين فخص في الرزق المؤمنين

تاديبا

تاديبا بادب الله تع قال وَمَنْ كَفَرَ عطف على من آمن عطف التلقين كما عطف ومن ذريتي على الكاف
والتقدير هنا وارزق من كفر على الاخبار لا الامر اخبره تع بان الرزق في الحيوة الدنيا ليس مقصورا
على المؤمنين بل يشمل الكافرين ايضا فانه قد يكون استدراجا للمرهق ماله اما المجدد له قال التفتازاني
والذي يقتضيه النظر الصائب ان يكون هذا عطفا على محذوف اي ارزق من آمن وارزق
من كفر بلفظ الخبر وهو جيد ويجوز ان يكون مبتدأ تضمن معنى الشرط فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا خبره
والكلام في تقدير من آمن منهم ارزقه من الثمرات ومن كفر فامتعه قليلا ولا يرد ان الكفر لا يكون
سببا للتمتع فلا وجه لترتبه عليه لان الكفر سبب لتقليله بان يجعله مقصورا على حظوظ الدنيا
غير متوسل بها الى نيل الثواب ولذلك عطف عليه قوله تع ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ اي
الزه اليه لز المضطر لكفره وتضييعه ما متعه به من النعم وانتصاب قليلا على المصدر او الظرفية
وَبِئْسَ الْمَصِيرُ المخصوص بالذم محذوف وهو العذاب وقد يستدل على جواز الدعاء بالرزق بل طلب
الرفاهية والتوسع في المعاش وحسن الحال وطلب طيب المأكل كما يشعر به قوله من الثمرات اذ لو كان
المراد اصل القوت الذي يسد به الخلل لم يكن لذكره كثير فائدة وفي الاخبار دلالة على ذلك ايضا
وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ حكاية حال ماضية اي اذكر اذ يرفع على القول
جمع قاعدة وهي الاساس والاصل لما فوقه صفة غالبة من القعود بمعنى الثبات ومن ذلك القاعدة
من الجبل ولعله مجاز من المقابل للقيام ومنه قعدك الله بالنصب على المصدر اي اسأل الله ان
يقعدك اي يثبتك ورفع الاساس البناء عليها لانه اذا بني عليها نقلت من هيئة الانخفاض الى هيئة
الارتفاع وتطاولت بعد التقاصر ويجوز ان يكون المراد بها سافات البناء فان كل ساف قاعدة للذي
يبنى عليه ويوضع فوقه ومعنى رفع القواعد رفعها بالبناء لانه اذا وضع سافا فوق ساف فقد رفع السافات

قال الشيخ في التبيان اكثر المفسرين ان ابرهيم واسمعيل معا رفعا القواعد وقال ابن عباس كان
ابرهيم يبني واسمعيل يناوله الحجارة ولما كان له دخل في البناء عطف عليه قلت ويؤيد الاول ما في
رواية الكليني عن الصادق ع ان الله تع انزل اربعة املاك يجمعون اليه الحجارة فكان ابرهيم واسمعيل
يضعان الحجارة والملائكة تناولهما ونقل الشيخ في التبيان عن السدي ان ابرهيم وحده رفعها وكان
اسمعيل صغيرا ح ثم قال وهو ضعيف لانه خلاف ظاهر اللفظ وخلاف اقوال المفسرين وقد اختلف الروايات
في كيفية بناء البيت فالمروي بين اصحابنا عن ائمتهم عليهم السلم انه كان ادم ع بناه ثم عفى اثره
فجدده ابرهيم ع روى الكليني عن عمران بن عطية عن الصادق عليه السلم في حديث طويل قال فيه
اما بدء البيت فان الله تبارك وتع قال للملائكة اني جاعل في الارض خليفة فردت الملائكة على الله
عز وجل فقالت اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء فاعرض عنها فرات ان ذلك من سخطه
فلاذوا بعرشه فامر الله تع ملكا من الملائكة ان يجعل له بيتا في السماء السادسة يسمى الضراح بازاء عرشه
فصيره لاهل السماء يطوفون به يطوف به سبعون الف ملك في كل يوم لا يعودون ويستغفرون
فلما ان هبط آدم الى الدنيا امره بمرمة هذا البيت وهو بازاء ذلك فصيره لادم وذريته كما صير
ذلك لاهل السماء ويؤيد ذلك ما في اخبارنا ان اول من حج البيت آدم عليه السلم وذلك يدل على انه
كان قبل ابرهيم عليه السلم وفي كتاب العياشي باسناده عن الصادق ع قال ان الله انزل الحجر الاسود من
الجنة لادم ع وكان البيت درة بيضاء فرفعه الله تع الى السماء وبقي اساسه فهو حيال هذا البيت
وقال يدخله كل يوم سبعون الف ملك لا يرجعون اليه ابدا فامر الله سبحانه ابرهيم واسمعيل ان يبنيا
البيت على القواعد وروى ايض ان الله تع انزل البيت ياقوتة من يواقيت الجنة له بابان من زمرد
شرقي وغربي وقال لادم اهبطت لك ما يطاف به كما يطاف حول عرشي فتوجه اليه ادم من

ارض

ارض الهند ماشيا فتلقته الملائكة فقالوا بر حجك يا آدم لقد حججنا هذا البيت قبلك بالفي عام وحج آدم
اربعين حجة من ارض الهند الى مكة على رجليه وكان على ذلك الى ان رفعه الله ايام الطوفان
الى السماء الرابعة فهو البيت المعمور ثم ان الله تع امر ابرهيم ع ببنيانه وعرفه جبرئيل مكانه وقد يستفاد
من بعض الاخبار ان ابرهيم واسمعيل بنياه وانه لم يكن مبنيا قبل روى ابن عباس عن رسول
الله صلى الله عليه وآله في حديث طويل قال فيه ثم لبث يعني ابرهيم ع عنهم اي عن اسمعيل [illegible]
ما شاء الله ثم جاء بعد ذلك واسمعيل يبري نبلا له تحت دوحة قريبا من زمزم فلما راه قام
اليه وصنعا ما يصنع الوالد بالولد ثم قال يا اسمعيل ان الله يامرني بامر قال فاصنع ما امرك ربك
قال وتعينني قال واعينك قال فان الله امرني ان ابني بيتا هنا واشار الى اكمة مرتفعة على ما
حولها فعند ذلك رفع القواعد من البيت فجعل اسمعيل ياتي بالحجارة وابرهيم يبني حتى اذا ارتفع
البناء جاء ابرهيم بهذا الحجر فوضعه له فقام عليه وهو يبني واسمعيل يناوله الحجارة رَبَّنَا تَقَبَّلْ
مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ بتقدير القول وقرا عبد الله باظهاره وهي جملة حالية اي قائلين
ذلك وفي هذا دلالة على انهما رفعا البيت للعبادة لا للسكنى نعم وقد يستدل بهذا على ان الفعل
المقرون بالاخلاص لا يجب ترتب الثواب عليه والا لم يكن في طلبه فايدة لان قبول الله تع عمل العبد
عبارة عن كون العمل بحيث يرضاه ويثيب عليه وقد طلباه ويجاب بان الطلب انما توجه الى جعله
من جملة الافعال المقرونة بالاخلاص فكني عن ذلك بطلب القبول وربما يكون في ذكر السميع العليم
اشارة اليه قال في الكشاف وفي الاية دلالة على ان الدعاء عقيب الفراغ من العبادة مرغب مندوب اليه
كما فعله ابرهيم واسمعيل عليهما السلم وعلى هذا فيكون استفادة استحباب التعقيب بعد الصلوة
خصوصا بالادعية الماثورة رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ اي مخلصين لك اوجهنا من قوله اسلم

ظ يامرني بامر

فكلمني

وجهه لله او مستسلمين من اسلم اذا استسلم وانقاد والمراد طلب الزيادة من الاخلاص والاذعان
او اجعلنا كذلك في مستقبل اعمارنا كما جعلتنا كذلك في ماضيها بان توفقنا للطاعة وتفضل بالالطاف
الداعية الى الثبات على الاسلام ويحتمل ان يكون ناسكا لك متعبدا كما قال انتم رب احكم بالحق وقرئ بصيغة
الجمع على ان هاجر معهما او ان التثنية من مراتب الجمع وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ عطف على
سابقه اي واجعل بعض ذُرّيتنا اي اولادنا وانما خصا بعضهم لانه تعالى اعلم ابرهيم ان في ذريته
من لا ينال عهده لما يرتكبونه من الظلم او علما ان الحكمة الالهية لا تقتضي الاتفاق على الاخلاص والاقبال
الكلي على الله تعالى من الجميع فانه مما يشوش امر المعاش ولذا قيل لولا الحمقاء لخربت الدنيا ولعل في
تخصيص الذرية بالدعاء لما انهم احق بالشفقة والمودة او لان اولاد الانبياء اذا اصلحوا صلح بهم
غيرهم وتابعهم على الخير الا ترى ان المتقدمين في العلماء والكبراء اذا كانوا على السداد والصلاح
تسبب ذلك لسداد من وراءهم وقيل ان المراد امة محمد صلى الله عليه وآله بدلالة قوله وابعث
فيهم رسولا منهم والمروي عن الصادق عليه السلام ان المراد بالامة بنو هاشم خاصة وفي الاية دلالة
على استجابة الدعاء للذرية بالصلاح والسداد والتقوى وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا عرفنا اياها ومن ثم
لم يتعد الا الى مفعولين اي متعبداتنا قال الزجاج كل متعبد منسك والمراد معرفة المواضع التي يتعلق
بها النسك ليفعل عندها ويقضي عبادتنا فيها على حد ما يقتضيه توقيفنا عليها او في هذا المراد
بها ما يعم نحو الطواف بالبيت والسعي بين الصفا والمروة والافاضة من عرفات ونحوها من مناسك
الحج روي ان جبرئيل عليه السلام اري ابرهيم المناسك كلها حتى بلغ عرفات فقال يا ابرهيم اعرفت ما اريتك
من المناسك قال نعم فسميت عرفات فلما كان يوم النحر واراد ان يزور البيت عرض له ابليس فسد عليه
الطريق فامره جبرئيل ان يرميه بسبع حصيات ففعل فذهب الشيطان ثم عرض له في اليوم الثاني والثالث

والرابع

والرابع كل ذلك يامره جبرئيل برمي الحصيات والنسك في الاصل غاية العبادة شاع في الحج وافعاله وقيل
انه مذابحنا للنسائك والاول اقوى كذا في ت ويؤيده ان الذبح انما يسمى نسكا لدخوله تحت اصل معنى
النسك وهو التعبد فحمل المناسك على جميع افعال الحج اولى قال صلى الله عليه وآله خذوا عني مناسككم
وَتُبْ عَلَيْنَا ارجع علينا بالرحمة والمغفرة او المراد الاستتابة للذرية بهما اطلق ذلك عليهما لشدة الاتصال
والعلقة بالذرية مع التخصيص وقالا ذلك انقطاعا اليه تعالى وتعبدا ليقتدى به فيه قال الشيخ في ت
وهو الذي نعتمده ويحتمل ان يكون المراد طلب التوبة من ترك ما الاولى فعله بالنسبة الينا كترك المندوبات
والاشتغال بالمباحات على ما قيل ان حسنات الابرار سيئات المقربين لا ان المراد بالتوبة عليهما من
الصغائر كقول المعتزلة ولا الكبائر كقول غيرهم فان الادلة العقلية قد دلت على ان الانبياء معصومون
منزهون عن الكبائر والصغائر وليس في المقام ما يوجب البسط لذلك فليطلب من محله
إِنَّكَ أَنتَ التَّوَّابُ القابل للتوبة من عظائم الذنوب والمراد الكثير القبول للتوبة مرة بعد اخرى
الرَّحِيمُ بعبادة المنعم عليهم بالنعم العظام وتكفير السيئات والاثام قال الشيخ في ت وفي الاية
دلالة على انه يحسن الدعاء بما يعلم الداعي انه كائن لا محالة لانهما علما انهما لا يقارفان الذنوب
والاثام ولا يفارقان الدين والاسلام

كتاب الجهاد والايات المتعلقة به على انواع

الاول في وجوبه وفيه ايات

الاولى كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ فرض عليكم الجهاد في سبيل الله كان النبي
صلى الله عليه وآله غير ماذون في القتال مدة اقامته بمكة فلما هاجر اذن في قتال من يقاتله من المشركين
ثم اذن في قتال المشركين عامة وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ شاق عليكم تكرهونه كراهة طباع من حيث ان الانسان
خلق على انه يحب السهولة والحيوة والامور المستلذة وفرض الجهاد ينافي ذلك او المعنى انه كره لكم قبل
الامر والتكليف به لان المؤمن لا يكره ما كتب له وفرض عليه فان ذلك ينافي الاسلام او المعنى انه شاق

على النفس وهكذا ساير التكاليف وكيف لا والتكليف الزام ما فيه كلفة ومشقة وانها في القتال اكثر
لان الحيوة اعظم ما يميل اليه الطباع فبذلها ليس بهين فهو مصدر وقع خبرا للمبالغة او انه بمعنى
مفعول كالخبز وبمعنى الاكراه مجاز اى كانهم اكرهوا عليه لشدته وعظم مشقته كقوله تعالى حملته امه كرها
ووضعته كرها وعسى ان تكرهوا شيئا في الحال بالنظر الى مقتضى الطبع وهو خير لكم في المآل
لما فيه من المصلحة المتعلقة به كما تكرهون الجهاد لما فيه من المخاطرة بالقتل مع ان فيه احدى الحسنيين
لكم اما الظفر والغنيمة مع ثواب المجاهدين واما الشهادة والجنة في الحال كما هو المشهور في امر الشهداء
وعسى ان تحبوا شيئا كترك الجهاد مثلا وهو شر لكم لتفويتكم المنافع المترتبة عليه وكذا الكلام
في جميع التكاليف والعبادات المقربة الى الله والمناهي المبعدة عن الهلكة ولعل ذكر عسى للتنبيه على
انه قد يظهر لهم وجه المصلحة في بعض التكاليف كما تقوله العدلية بالنسبة الى حسن بعض الاشياء
ضرورة او نظرا وقبحها كذلك ولان النفس اذا ارتاضت وتوطنت انعكس الامر عليها والله
يعلم مصالحكم ومنافعكم وانتم لا تعلمون ذلك لقلة تدبركم وكثرة ميلكم الى مقتضى النفس
وفي الاية دلالة على وجوب الجهاد قال الطبرسي نحن اجمع المفسرون الا عطا ان هذه الاية
دالة على وجوب الجهاد وفرضه وقال عطا ان ذلك كان واجبا على الصحابة ولم يجب على غيرهم
وقوله شاذ عن الاجماع ويؤيده ان التخصيص يحتاج الى دليل والاحكام الواردة في القران ان
وردت على الخطاب بالاتفاق التكليف بها شامل للامة الى يوم القيمة نعم لو كان هناك دليل يدل
على الاختصاص وجب التوقف معه وهو غير ثابت هنا وبقي الكلام في الوجوب المستفاد منها هل
هو على الكفاية او الاعيان والمشهور بين العلماء انه على الكفاية بل انعقد الاجماع عليه وهو الذي
اوجب حمل الاية عليه والا فاطلاقها الوجوب ينصرف الى العين واخذ بعضهم بظاهر ذلك فاوجبه عينا

وهو

وهو نادر مع تقدم الاجماع عليه وتاخره عنه وفيها ايضا دلالة على ان الاحكام تابعة للمصالح وان خفيت
كما اعترف به بعض اصحابنا انها تتم على قولهم بنفي الحسن والقبح العقليين وانما تتم على قول العدلية الذاهبة
الى ان الاحكام تابعة للمصالح الثابتة في الافعال وان حسنها وقبحها لذلك لكنه قد يظهر للمكلف
وقد يكون خفيا والشرع انما يكشف عن ذلك لا انه يثبته كما يعلم تفصيله من محله الثانية وقاتلوا
في سبيل الله جاهدوا لاعلاء كلمته واعزاز دينه الذين يقاتلونكم اى الكفار مطلقا فانهم بصدد قتال
المسلمين وعلى قصده لاستحلالهم المقاتلة لهم فهم في حكم المقاتلين قاتلوا او لم يقاتلوا او اهل مكة الذين
حاربوا المسلمين من قبل لما قيل ان سبب النزول صلح الحديبية وذلك ان رسول الله صلى الله عليه
وآله لما خرج هو واصحابه في العام الذي ارادوا فيه العمرة وصدهم المشركون عن البيت الحرام نحروا
الهدي بالحديبية واحلوا ثم صالحهم المشركون على ان يرجع من عامه ويعود في العام القابل فيخلوا
له مكة ثلثة ايام فرجع لعمرة القضا وخاف المسلمون ان لا يفي لهم المشركون ويقاتلوهم في الحرم
والشهر الحرام وكرهوا ذلك فنزلت ومعناه الذين يناصبونكم القتال ويتوقع منهم ذلك
دون غيرهم من المشايخ والصبيان والرهبان وتبعا النساء فانهم لا يجوز قتالهم ولا تعتدوا
بابتداء القتال وقد كان ذلك في اول الاسلام لقلة المسلمين ولكون الصلاح في استعمال الرفق
واللين فلما قوى الاسلام وكثر الجمع واقام من اقام منهم على الشرك بعد ظهور المعجزات حصل الياس
من اسلامهم فامروا بالقتال على الاطلاق او مفاجاته قبل الدعاء الى الاسلام باظهار الشهادتين
والتزام احكام المسلمين او بقتال من نهيتم عن قتله كالنساء والصبيان او بقتال المعاهد
ونحوه والاحكام اجماعية واستفادتها من الاية بعيدة بل ممتنع ان الله لا يحب المعتدين
فلا يوصل اليهم الثواب ولا التعظيم كما في غيرهم وقد يستدل بظاهرها على تحريم الظلم والعدوان

دعلى وجوب المقاتلة مع المحارب الذي يقاتل الانسان على نفسه وماله وعدم جواز مقاتلة من هو ب وترك
القتال وجميع ذلك مذكور في كتب الفروع الثالثة يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه بدل من
الشهر بدل الاشتمال اي يسئلونك عن القتال في الشهر الحرام والسائلون هم المشركون على جهة التعيير
والتعييب على المسلمين فيما صدر منهم من استحلال القتال في شهر رجب فقد روي انه صلى الله
عليه وآله بعث عبد الله بن جحش ابن عمته على سرية في جمادى الآخرة قبل بدر بشهرين ليترصد
عيرا لقريش فيهم عمرو بن عبد الله الحضرمي وثلثة معه فقتلوه واسروا اثنين واستاقوا العير
وفيها تجارة الطايف وكان ذلك غرة رجب وهم يظنونه من جمادى الآخرة فقالت قريش
استحل محمد الشهر الحرام شهرا يأمن فيه الخايف ويتبذعر فيه الناس الى معايشهم وشق على اصحاب
السرية وقالوا ما نبرح حتى تنزل توبتنا ووقف رسول الله ص العير والاسارى وابى ان يأخذ
من ذلك شيئا فنزلت فعندها اخذ رسول الله صلى الله عليه وآله العير وعزل منها الخمس فكان
اول الخمس وقسم الباقي بين اصحاب السرية فكانت اول غنيمة في الاسلام وقيل ان السائلين
هم المسلمون ليعلموا الحكم قل قتال فيه كبير اي ذنب كبير واثم عظيم قيل فظاهرها تحريم القتال
في الشهر الحرام ومن ثم ذهب جماعة الى انها منسوخة بقوله فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم
من باب نسخ الخاص بالعام وهؤلاء يذهبون الى ان تحريم القتال في الاشهر الحرم غير باق الى
ان الآن منسوخ بهذه الآية وفيه نظر فانا لا نسلم دلالتها على تحريم القتال في الشهر الحرام على العموم
اذ قتال فيه نكرة في سياق الاثبات فلا تعم وانما هي مطلقة في ذلك ونحن نقول به بالنسبة
الى من لا يقاتل ويرعى له حرمة دون من لا يكون بهذه المثابة وح فتخصيص الآيات المنافية
بهذه الصورة فان التخصيص خير من النسخ وبالجملة مع بقاء بعض الاحكام لا وجه للنسخ بل يتعين التخصيص.

وصد

وصد عن سبيل الله وصرف ومنع عن الاسلام او عما يوصل العبد الى الله من الطاعات وكفر به
اي بالله والمسجد الحرام عطف على ضمير المجرور وهذا القول يضعفون دون اعادة الجار بعيد لوروده
في اللغة العربية كثيرا وقرأ حمزة من السبعة قوله تساءلون به والارحام بالجر عطفا عليه وقيل
هو على ارادة المضاف اي وصد عن المسجد الحرام كقوله اكل امرء تحسبين امرءا ونار توقد
بالليل نارا وفيه بعد لان حذف المضاف وابقاء المضاف اليه مجرورا مع كون المعطوف عليه
قليل بل غير معلوم الوقوع وما ذكره من التمثيل غير مطابق لما نحن فيه وقيل عطف على سبيل الله وانكره
نظرا الى ان قوله وكفر به عطف على قوله وصد عن سبيل الله فهو مانع من العطف اذ لا يقدم
العطف على الموصول على العطف على الصلة وحاصله انه يلزم الفصل بين صلة المصدر وبين المصدر
بالاجنبي الذي هو وكفر به وقد يجاب بان الصد عن سبيل الله والكفر به كالشيء الواحد في المعنى فكانه
لا فصل وبان التقدم لم يشترط لغايته مثل ولم يكن له كفوا احد وكان حق الكلام ولم يكن احد كفوا له
واخراج اهله منه اهل المسجد وهم النبي والمؤمنون وانما جعلهم اهلا له اذ كانوا هم القائمين بحقوق
المسجد كقوله وكانوا احق بها واهلها اكبر عند الله مما فعلته السرية خطأ وبناء على الظن وهو خبر عن
الاشياء الاربعة المعدودة من كبار قريش وافعل من يستوي فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث
والفتنة وهي ما يرتكبه المشركون من الشرك بالله فانه فتنة في الدين اكبر من القتل لان الفتنة
تفضي الى القتل في الدنيا والى استحقاق العذاب الدائم في الآخرة فصح ان الفتنة اكبر من القتل فضلا
عن ذلك القتل الذي صدر من المسلمين للحضرمي في الشهر الحرام ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم
عن دينكم اخبار عن دوام عداوة الكفار لهم واستمرارهم عليها فانهم لا ينفكون عنها حتى يردوهم
عن دينهم ان استطاعوا استبعاد لاستطاعتهم كقول الواثق بقوته ان ظفرت بي فلا تبق علي وفيها ايذان

بانهم لا يتوبون ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم اى صارت
باطلة كان لم تكن فلم ينتفعوا بها في الدنيا لبطلان ما تخيلوه وفوات بالاسلام من الفوائد
الدنيوية والاخرة بسقوط الثواب يوم القيمة واولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
كسائر الكفرة ويفهم منه ان الارتداد انما يحبط العمل مع الموت على الردة وهو قول اصحاب
الموافاة فانهم شرطوا في ثبوت الايمان والكفر حصول الموافاة فالايمان لا يكون ايمانا الا
اذا مات المؤمن عليه والكفر لا يكون كفرا الا اذا مات الكافر عليه فلو رجع الى الايمان وتاب
عاصيه منه لم يكن عمله محبطا وبيانه ان من كان مؤمنا ثم ارتد والعياذ بالله فلو كان
ذلك الايمان الظاهري ايمانا في الحقيقة لكان قد استحق عليه الثواب الابدي فاما ان
يبقى الاستحقاقان وهو محال واما ان يكون الطاري مزيلا للسابق فهو ايضا محال
لانهما متنافيان وليس احدهما اولى بالتاثير من الاخر بل السابق بالدفع اولى من اللاحق
بالرفع لان الدفع اسهل من الرفع وايضا شرط تاثير الطاري زوال السابق فلو علل
زوال السابق بطريان الطاري لزم الدور فتعين ان الايمان لا يكون ايمانا الا اذا مات
عليه وعلى الرفع وايضا هذا لاصحابنا وهو المشهور من مذهبهم ثم ينقل عن الشيخ انه ابطل
الحج بالارتداد وان عاد الى الايمان وضعفه الاصحاب وحمل ما وقع من الاحباط بالارتداد
مطلقا يكون مقيدا بالموت كما وقع في هذه الاية حملا للمطلق على المقيد والى ذلك يذهب
الشافعية ايضا واطلق الحنفية ابطال العمل بالارتدادات رجع وقالوا الايجب عليهم وخصوصا
مع قولهم بالموت كما هو مذهبهم ويتفرع على ذلك فروع كثيرة منها انه لو توضى ثم ارتد ثم عاد الى
الايمان لم يجب عليه تجديد الطهارة ان اعتبرنا في الاحباط الموت على الردة والا فلا وهذا هو مقتضى

الاية

الاية قبول توبة المرتد مطلقا اى سواء كان ارتداده عن فطرة او ملة وعلى هذا اكثر اصحابنا وقد يظهر من بعضهم
عدم قبول توبة الفطري لوجوب قتله المانع من قبول توبته وهو ضعيف لانه لم يخرج عن حد التكليف
بالعبادات والايمان ويستحيل التكليف من دون قبول التوبة والا كان تكليفا بالمحال ولا معنى لقبول
توبته الا صحة عبادته وما يترتب عليها واستحقاق الجنة بها في الاخرة وعدم سقوط بعض الاحكام كالقتل
عند الدليل شرعي اقتضاه لا ينافي عدم القبول ومن هنا يظهر ان القول بنجاسته مع التوبة بعيد اذ لا معنى
لنجاسته مع القول بصحة عبادته المشروطة بالطهارة الا ان يقال ذلك بالنسبة الى غيره وبالنسبة الى نفسه
هو طاهر ويرد بعدها بعد من حمل الاية وامثالها على المرتد الملي نظرا الى انها واردة في اول الاسلام ولم
يعهد هناك مسلم فطري فتكون الاحكام مخصوصة بهم لان المناط ظاهر اللفظ دون خصوص السبب
فانه لا دخل له في التخصيص عند المحققين وخلو الاخبار عن ذلك دليل سقوطه ثم انه قد تكرر في مواضع
كثيرة من القرآن العزيز الاحباط والتكفير كقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم
لئن اشركت ليحبطن عملك ونحوها ونطقت الاخبار به كما روى ان شرب الخمر يحبط كذا وكذا
والزنا كذا وكذا وان الصلوة تكفر ذنب كذا وكذا والحج كذا وكذا الى غير ذلك ومقتضى ذلك انهما
صحيحان واقعان ولا شك انه ليس المراد من احباط العمل هو ابطال نفس العمل لان العمل شيء كان
وجد ومضى ولا يعقل ابطاله واعدام المعدوم محال فقال المثبتون للاحباط والتكفير المعنى ان عقاب الردة الحادثة
يزيل ثواب الايمان السابق اما بشرط الموازنة كما هو مذهب جماعة او لا بشرطها كما هو مذهب اخرين
ولكن الاصحاب اجمعوا على بطلان الاحباط والتكفير بهذا المعنى وقد استدل المحقق الطوسي في التجريد
على بطلانه بدليل عقلي ونقلي اما النقلي فبقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال
ذرة شرا يره والايفاء بوعده واجب وظاهر ان الاحباط ينافيه واما العقلي فلان الاحباط يستلزم الظلم

لان من اطاع فاساء حال كونهما متساويين بمنزلة من لم يفعلهما ولو زاد احدهما كان بمنزلة من لم
يفعل الاخر وهو ظلم يستحيل صدوره عنه تعالى وعلى هذا فلا بد من التاويل في الاي والاخبار الواردة
بها ويظهر من الطبرسي ان الاحباط الباطل الذي لا يجوز هو ان يستحق المكلف الثواب على عمل من
الاعمال الصالحة ثم يسقط ذلك الاستحقاق بمعصية فالذي وقع في الايات والاخبار يراد به عدم
وقوعه على الوجه المعتبر من الشارع الذي يستحق بفعله الثواب قال في تفسير قوله تعالى فاولئك حبطت
اعمالهم في الدنيا والاخرة معناه انها صارت بمنزلة ما لم يكن لايقاعهم اياها على خلاف الوجه الذي
يستحق عليه الثواب وليس المراد انهم استحقوا على اعمالهم الثواب ثم انحبط لانه قد دل الدليل على ان الاحباط
على هذا الوجه لا يجوز انتهى فاعترض عليه بانه لا معنى لوقوع الفعل على وجه يستحق فاعله الثواب به
المدح الا الاتيان به على الوجه المامور به شرعا بمعنى الاتيان مع جميع الشرايط المعتبرة في صحته حيث الفعل
ونفرض الاتيان به على هذا الوجه كيف ثم ارتد فمنع هذا الاتيان في جميع الصور التي اطلق
عليه الاحباط بعيد ويمكن ان يجاب بانا لا نم الاتيان به على هذا الوجه كيف واستحقاق الثواب
عندنا مشروط بالموافاة الى حال الموت فيكون صحته موقوفة على ذلك ويكون ارتداده في ثاني
الحال لعمومه عليه كاشفا عن عدم صحة الاعمال الواقعة حال الايمان وعدم ترتب الثواب عليها اذ
لا يراد بعدم الصحة سوى عدم ترتب الثواب عليه لكن هذا لا يجري فيما اذا كان الاحباط البعض
الاعمال البدنية بالبعض مثل كون شرب الخمر يحبط كذا والزنا يحبط كذا والصلوة تكفر نسكا كذا
ونحوها مما لا يحصى ويمكن حمل الاحباط الباطل على انه لا يكون الذنب القليل محبطا للعبادة الكثيرة وبالعكس
حتى ان الانسان لو فعل جميع العبادات الحقة بعمره ثم فعل ذنبا بطل ذلك بالكلية واستحق به العقاب
الدايم وبالعكس فان القول بالبطلان وان ذهب اليه بعض المعتزلة ويكون الاجماع منهم على بطلان

ذلك

ذلك والاي والاخبار تحمل على ما لا يصل الى هذا الحد ولا يلزم من ذلك القول بالموازنة كما ذهب اليه بعضهم
فانه باطل فتامل فيه ويمكن ان يراد بالاحباط الوارد في كتاب الله هو ان المرتد اذا اتى بالردة فتلك الردة
عمل محبط لانه يمكن ان ياتي بعمل يستحق به ثوابا فيحبط عمله لانه اتى بعمل ليس فيه فايدة بل فيه ضرر
عظيم ولا يخفى ما فيه وقد استدل الفخر الرازي على بطلان الاحباط بان من اتى بالايمان والعمل الصالح استحق
الثواب الدايم فاذا كفر بعده استحق العقاب الدايم ولا يجوز وجودهما جميعا ولا اندفاع احدهما بالاخر اذ ليس
زوال الباقي بطريان الطاري اولى من اندفاع الطاري لقيام الباقي ثم قال والمخلص ان لا يجب عقلا ثواب
المطيع ولا عقاب العاصي وفيه نظر فان احباط الايمان بالكفر وبالعكس صريح القران كما في الايات التي نحن فيها
ثم اشترط اصحابنا في بطلان العمل الموافاة الى الموت على الكفر ولا نم انتفى في هذه الصورة استحقاق الثواب
على العمل الذي وقع قبل ظهور الكاشف عن عدم الاستحقاق بالموت وكذا الكلام لو انعكس الامر فان
موته على الايمان موجب لاستحقاقه الثواب على ما عمله من الطاعة بعد الكفر السابق ولعل غرضه
من الدليل بيان ما ذكره من عدم الاستحقاق للثواب والعقاب وهو باطل عندنا فان الايات
مشحونة بالاستحقاق كقوله جزاء بما كانوا يعملون ذلك بما كسبت ايديهم ونحوها ولعل مراده من
عدم الاستحقاق عقلا عدم استحقاقه شرعا ايضا فانهم لا يجعلون العقل مستقلا في الاحكام بدون
الشرع ثم ان القايل بالاستحقاق العقلي لم يدع عقلا فقط من غير شرع بل يقولون ان العقل يحكم به
والشرع موافق له كما نطقت به الايات وهيهات لا استحقاق للثواب كما قالوه بناء على التفضل منه
تعالى بالنسبة الى العبد اذ ان العبادات الواقعة من العبد شكر على نعمه السابقة فهو كاجير اخذ الاجرة
قبل العمل كما [illegible] في غير هذا الموضع فاي معنى للعقاب بغير استحقاق اذ هو ظلم صريح يتحاشى
ان يحوم حول كبريائه ولهذا التزمت الاشاعرة هذا الظلم بالنسبة اليه تعالى وجوزوا ادخال الشيطان

وسايرا لكفرة المتمردين الذين لم يطيعوا الله طرفة عين الجنة وجميع الانبياء الذين لم يعصوه طرفة عين
النار نعوذ بالله من هذا الاعتقاد الكاسد والدين الفاسد الرابعة واقتلوهم حيث ثقفتموهم
حيث وجدتموهم في حل وحرم واصل الثقف الحذق في ادراك الشيء علما وعملا فهو يتضمن معنى الغلبة
ومن ثم استعمل فيها قال فاما تثقفوني فاقتلوني فلن اثقف فليس الى خلود ابدا ثم اوجب تعالى في الاية
السابقة على هذه قتال الكفار بشرط اقدامهم على القتال وفي هذه الاية اوجب قتالهم حيث وجدوا او كانوا
في الحل والحرم سواء قاتلوا او لم يقاتلوا واخرجوهم من حيث اخرجوكم اي من مكة وقد فعل ذلك
بمن لم يسلم يوم الفتح من المشركين واستدل بها الفقهاء على عدم جواز اسكان المشركين مكة بل عموا
الحكم في جزيرة العرب بانها فقالوا لا يجوز اسكانهم فيها لقوله صلى الله عليه وآله لا يجتمع في جزيرة العرب
دينان وقوله صلى الله عليه وآله لاخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب ولا اترك فيها
الا مسلما والمراد بالاخراج تكليفهم الخروج قهرا او تخويفهم وتشديد الامر عليهم حتى يضطروا الى
الخروج والفتنة اشد من القتل اي المحنة والبلاء الذي ينزل بالانسان يتعذب بها ويفتتن
كالاخراج من وطنه اشد من القتل لان الانسان يتمنى عند نزولها الموت تعجيلا وتالم النفس بها
وقيل ان معناه شركهم في الحرم وصدهم اياكم عنه اشد من قتلكم اياهم فانهم كانوا يستعظمون القتل
في الحرم ويعيبون به المسلمين فقيل الشرك الذي هم عليه اعظم منه ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام
حتى يقاتلوكم فيه اي لا تفاتحوهم بالقتال وهتك حرمة المسجد الحرام ومقتضى المفهوم انهم اذا
ابتدؤوا بالقتال هناك جاز مقاتلتهم مكافاة على فعلهم حيث لم ياخذوا الحرم حرمة وقد صرح به
فقال فان قاتلوكم فاقتلوهم فلا تبالوا بقتالهم لانهم الذين هتكوا حرمته وقرا حمزة والكسائي ولا
تقتلوهم حتى يقتلوكم فان قتلوكم والمعنى حيث يقتلوا بعضكم فان وقوع القتل في بعضهم بمنزلة وقوعه

فيهم

فيهم يقول قتلنا بنو فلان وانما قتلوا بعضهم والاية منسوخة بقوله فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم لدلالتها
على وجوب قتالهم وان كان في المسجد الحرام فان انتهوا امتنعوا عن الشرك والقتال فان الله غفور
رحيم يغفر لهم ما قد سلف من ذنوبهم وفيها دلالة على ان الاسلام يجب ما قبله كقوله ان ينتهوا يغفر
لهم ما قد سلف قال الطبرسي في تفسيره دلالة على قبول التوبة من القتل عمدا لان الشرك الذي هو اعظم
منه تقبل التوبة عنه فالقتل بالطريق الاولى ولا يذهب ان هذا مبني على ان المراد من الفتنة في
الاية الشرك وقد عرفت احتمال غيره احتمالا مساويا سلمناه لكن القتل حق الناس وهو لا يسقط بالتوبة
على ما قيل بخلاف الشرك فانه حق الله تعالى فيسقط بالتوبة ولا يلزم من اسقاط حقه تعالى بها اسقاط حق
الغير بها ايضا اللهم الا ان يريد قبولها التوبة بعد الخروج عن حق المقتول والخروج عن حق الناس
حقه تعالى يسقط بالتوبة والظاهر ان مراده ذلك وعلى هذا فالوارد من الايات بخلوده في النار كقوله
تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها مخصوص بغير التائب مع ان الخلود فيه محمول على المكث
الطويل كما يجيء التنبيه عليه ان شاء الله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة اي شرك بالله وهو بيان
لغاية وجوب القتال والاية محمولة على الغالب فان قتالهم لا يزيل الكفر اصلا نعم الغالب ان الكافر
من قتل منهم فقد زال الكفر ومن لم يقتل كان يخاف من الثبات على الكفر ويكون الدين لله خالصا
ليس للشيطان فيه نصيب والمراد حتى لا يبقى الكفر ويظهر الاسلام على الاديان كلها فان انتهوا
عن الكفر فلا عدوان الا على الظالمين اي فلا تعتدوا على المنتهين لان مقاتلة المنتهين عدوان
وظلم فوضع قوله الا على الظالمين موضع على المنتهين من باب وضع العلة موضع الحكم او فلا تظلموا
الا الظالمين غير المنتهين سمي جزاء الظالمين ظلما للمشاكلة كقوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا
عليه والمراد انكم اذا تعرضتم لهم بعد انتهائهم كنتم ظالمين وسلط عليكم من يعدو عليكم والاولى

للتعقيب والثانية للجزاء وفي الاية دلالة على انه لا يجوز القتل ولا السبي وغيره من اقسام العدوان بعد الدخول
في الاسلام الشهر الحرام بالشهر الحرام قاتلهم المشركون في عام الحديبية في شهر ذي القعدة سنة ست
واتفق خروجهم لعمرة القضاء في ذلك الشهر ايضا سنة سبع وكرهوا القتال فيه فقيل لهم هذا الشهر بذاك
وهتكه بهتكه فلا تبالوا به في قتالهم والحرمات قصاص احتجاج عليه اي كل حرمة وهو ما يجب ان يحافظ
عليها يجري فيها القصاص فمن هتك حرمة اي حرمة كانت اقتص منه بان يهتك له حرمة فلما هتكوا
حرمة شهركم بالصد فافعلوا بهم مثله وادخلوا عليهم عنوة واقتلوهم ان قاتلوكم والمراد ان القتل
في الشهر الحرام حرام والحرام لا يجوز من المسلمين الا قصاصا فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه
بمثل ما اعتدى عليكم اي جازوه بظلمه وافعلوا به مثل ما فعل والثاني ليس باعتداء وظلم
بل عدل الا انه سمي به للمشاكلة كما في قوله وجزاء سيئة سيئة مثلها واتقوا الله باجتناب المعاصي
فلا تظلموا ولا تمنعوا عن المجازاة ولا تتعدوا فيها عن المثل والعدل واعلموا ان الله مع
المتقين فيحرسهم ويصلح شانهم واصل مع المصاحبة في المكان والزمان وفي الاية دلالة على
وجوب تسليم الفضل للنفس وعدم المنع من المجازات والقصاص وعلى وجوب الرد ممن غصب
شيئا واتلفه على وجه الضمان مثله او قيمته وعلى ان الغاصب اذا لم يرد الحق المغصوب على صاحبه
جاز لصاحبه ان ياخذ من ماله بقدر ما غصب منه بل لو عرف انه ان اخذه خفية امكن له اخذه كذلك
ابجهرة من غير رضاه مع امتناعه عن الدفع كما قال الفقهاء لكن على طريق المقاصة واطلاق الاية يقتضي
عدم الفرق بين ان يكون متمكنا من اثباته عند الحاكم اولا ولا فرق في ذلك بين المال وغيره من الحقوق
فيجوز الاداء بمثله ايضا من غير اذن الحاكم ولا اثباته عنده وكذا القصاص الا ان يكون هناك حاكم يجري
فيه القصاص وحتى لا يمكن حفظ المثل فيه وفيه انه لا يجوز التكليف به كالرمي بالنار مثلا او ح

او

الى الحاكم ليقتص منه بالتعزير ونحوه وتفاصيل ذلك يعلم من الفقه وقد كثرت الايات الواقعة الدالة على
وجوب الجهاد وفيما ذكرنا كفاية الثاني في شرايط وجوبه وفيه ايات الاولى ليس على الضعفاء
وهم الذين في ابدانهم ضعف في اصل الخلقة ولا على المرضى وهم اصحاب العلل المانعة من الخروج
يدخل فيه اصحاب العمى والعرج والزمانة وكل من كان موصوفا بمرض يمنعه من التمكن من المحاربة
ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون ليس معهم نفقة الخروج وآلة السفر واستدل به على عدم
وجوب الجهاد على العبد كما هو المشهور بين الاصحاب وظاهر ابن الجنيد وجوبه عليه وهو بعيد حرج
ضيق وجناح في التاخر عن الجهاد اذا نصحوا لله ورسوله بان يخلصوا اعمالهم من الغش ويطيعوهما
في السر والعلانية كما يفعل الموالي الناصح او بما قدروا عليه فعلا او قولا يعود على الاسلام بالنفع و
على المسلمين بالصلاح شرط في جواز القعود عن الجهاد والنصح لله ولرسوله ان يتحرزوا بعدهم عن
الفساد والارجاف واثارة الفتن ويقدموا على اصلاح مهماتهم وعلى ما لا يدخل في طاعة الله ورسوله
ومواقفة السر والعلن كما يفعل الموالي الناصح بصاحبه ما على المحسنين من سبيل اي ليس
عليهم جناح ولا الى معاتبتهم سبيل ووضع المحسنين موضع الضمير للدلالة على انهم منخرطون في
مسالك المحسنين غير معاتبين لذلك وقيل ان الاية عامة في كل محسن والله غفور رحيم لهم
او للمسيء فكيف من هو محسن وفي الاية دلالة على عدم وجوب الجهاد على هؤلاء المذكورين فقد يستدل
بها على عدم وجوبه على المراة لدخولها في الضعفاء وكذا الصبي غير البالغ ولا المجنون ولا خلاف
في ذلك بين اصحابنا نعم لو عرض المرض بعد الخروج الى الجهاد بعد التقاء الزحفين ففي سقوطه
في الحالة هذه خلاف بين اصحابنا ولكن المشهور بينهم السقوط لعموم الاية فان المرض قد يكون
في الابتداء وقد يعرض في الاثناء والاية تشملهما وقال ابن الجنيد لو خرج فاصابه المرض قبل البلوغ

الحرب كان له الرجوع فان قاله لذلك فالزحفان قد التقيا لم يكن له الرجوع لظاهر قوله تعالى ومن يولهم
يومئذ دبره الآية ويجاب عنه بانها لا تنافي ما نقول لان الحرام توليتهم الدبر مع القدرة لا مع العجز
وظاهر نفي الحرج عن الضعفاء يقتضي انه لو كان الضعيف موسرا لم يجب عليه اقامة غيره مقامه واليه
ذهب جماعة من الاصحاب واوجبها آخرون لان الاقامة نظرا الى عموم الامر بالجهاد وهو فعل يقبل النيابة
فاذا تعذرت المباشرة بالعمل وجبت الاستنابة تحصيلا له او جبرا للشارع ويدفعه ان الخاص مقدم في
على العام نعم لو احتيج الى الاستنابة بان عجز القائمون عن الدفع وجبت لعموم الحاجة ولا على
الذين اذا ما اتوك لتحملهم عطف على الضعفاء اي ولا على الذين اذا جاؤوك يسالونك
مركبا يركبونه فيخرجون معك الى الجهاد اذ ليس معهم من الاموال ما لظهر ما يمكنهم الخروج به في
سبيل الله قلت لا اجد ما احملكم عليه حال من كاف اتوك باضمار قد اي اذا ما اتوك
قائلا لا اجد ما احملكم عليه تولوا جواب اذا ويجوز ان يكون الحال قاطعا بين الشرط والجزاء
كالاعتراض ويحتمل ان يكون بدلا من اتوك لا حالا لانتاسل واعينهم تفيض من الدمع من
للبيان وهي مع المجرور في محل النصب على التمييز من تفيض بمعنى تسيل والمعنى تفيض دمعها وهو
ابلغ منه لدلالته على ان العين صارت دمعا فياضا حزنا نصب على العلة او المصدر للفعل
الذي دل عليه ما قبله ويجوز على الحال الا يجدوا اي لئلا او على ان لا يجدوا متعلق بحزنا او بتفيض
ما ينفقون في تجهيزهم الى الغزو وقيل ان الآية نزلت في البكائين وهم سبعة نفر من الانصار
وقيل نزلت في سبعة نفر من قبائل شتى اتوا النبي صلى الله عليه وآله فقالوا احملنا على الخفاف
المرقوعة والبغال المخصوفة وقيل كانوا من مزينة وقيل كانوا سبعة من فقراء الانصار فلما
بكوا حمل عثمان منهم رجلين والعباس رجلين ويامين ثلثة وفي الآية دلالة على انه يجب في الجهاد زيادة على النفقة

في السفر

في السفر وجود الراحلة الحاجة اليها سواء كانت المسافة قصيرة او طويلة فان الاحتياج قد يتحقق مع كل منهما واعتبر
الشيخ في وجود الراحلة مسافة التقصير وهو بعيد انما السبيل على الذين يستاذنونك في التخلف
وهم اغنياء واجدون للاهبة والمراد انهم يستاذنونك في المقام مع غناهم وتمكنهم من الجهاد
رضوا بان يكونوا مع الخوالف جمع خالفة وهم النساء والصبيان ومن لا حراك بهم وقد يقال الخالفة
للذي لا خير فيه والجملة استيناف لبيان ما هو السبب لاستيذانهم من غير عذر وهو رضاهم بالدناءة و
الانتظام في جملة الخوالف ايثارا للدعة وطبع الله على قلوبهم حتى غفلوا عن وخامة العاقبة فهم
لا يعلمون مغبة ذلك **الثانية** يا ايها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم اي يقربون اليكم
من الكفار امر تعالى بقتال الاقرب منهم فالاقرب فلا يجوز التخطي عنه الى الابعد بمقتضى الآية ولان ترك ذلك
قد يؤدي الى الضرر وقيل كان هذا قبل الامر بقتال المشركين كافة ثم نسخ وفيه ضعف لقيام الحكم في الآية و
الغرض منها الترتيب في القتال فتكون هذه الآية اخص من الآية المشتملة على الامر بالقتال فلا تنافي ولان
قتال الابعد مع وجود الاقرب يؤدي الى الضرر بعد بما يمنعهم ذلك عن المضي في جهتهم ولان الاشتغال
عنه بالبعيد يوجب تمكنهم من انتهاز الفرصة بالمسلمين لاشتغالهم عنه والحكم مخصوص بما اذا لم يكن الابعد
اشد خطرا واعظم ضررا من الاقرب والا كان الابتداء بقتاله اولى ثم قاتل النبي صلى الله عليه وآله
الحرث بن ابي ضرار لما بلغه انه يجمع له وكان بينه وبينه عدو اقرب منه وفتح مكة قبل حرب هوازن
ولذا لو كان الاقرب مهادنا قال الطبرسي في هذه الآية دلالة على انه يجب على اهل كل ثغر الدفاع
عن انفسهم اذا خافوا على بيضة الاسلام وان لم يكن هناك امام عادل ولعل وجه الدلالة اطلاق الامر
بالقتال من غير تفصيل وليجدوا فيكم غلظة شدة وصبرا على القتال وقرئ بفتح الغين وضمها وهما لغتان
فيها واعلموا ان الله مع المتقين يحرسهم وينصرهم ومن كان الله ناصره في الحرب لم يغلبه احد فانما

بالجزم

اذا اضطر فی الحرب فانه يجوز ان يغلب فی الحرب لضرب من المحنة وشدة التكليف (الثالث) يا ايها
النبی حرض المؤمنين على القتال بالغ فی حثهم عليه واصله الحرض وهو ان ينهكه المرض حتى يشفی
على الموت وقرئ حرص من الحرص ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وان يكن
منكم مائة يغلبوا الفا من الذين كفروا والكلام شرط لكنه فی معنى الامر بمصابرة الواحد العشرة
والوعد بانهم ان صبروا غلبوا بعون الله تعالى وتاييده وعلى هذا فلا يعترض بانه يلزم منه ان لا
يغلب قط مائتان من الكفار عشرين من المؤمنين والواقع خلافه لان وجه الغلبة على تقدير
تسليم وقوعها الفقدان الشرط وهو الصبر بانهم قوم لا يفقهون بسبب ان الكفار جهلة بالله
واليوم الاخر لا يثبتون ثبات المؤمنين رجاء الثواب وعوالی الدرجات ان قتلوا او قتلوا ولا
يستحقون من الله الا الهوان والخذلان والحكم بوجوب ثبات العشرين للمائتين والمائة للالف
كان فی مبدا الاسلام وبعد مدة نسخ عنهم بقوله الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا يثقل
عليهم المصابرة والمراد ضعف البدن وقيل ضعف البصيرة وقرئ بالفتح والضم معا وهما لغتان
فيه فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وان يكن منكم الف يغلبوا الفين باذن
الله وهو خبر فی الصورة امر فی المعنى كما تقدم وقيل ان سبب النسخ انهم فی الاول كان فيهم قلة فامروا
بذلك ثم لما كثروا خفف عنهم ومقتضى الاية وجوب ثبات الجمع القليل كالعشرة للعشرين والمائة
للمائتين ونحوها فلو نزل الكفار على الضعف لم يجب الثبات وهل يلزم من ذلك وجوب ثبات
الواحد للاثنين قيل نعم واليه ذهب جماعة من الاصحاب ويؤيده من الاخبار رواية الحسن
بن صالح عن ابی عبد الله ع قال كان يقول من فر من رجلين فی القتال من الزحف فقد فر
ومن فر من ثلثة فلم يفر وذهب آخرون الى جواز الانصراف على ذلك التقدير نظرا الى ان المراد

نسخ على المسلمين ذلك

ان

ان جماعة المسلمين اذا كانوا على النصف من المشركين بلا زيادة وجب الثبات فان الهيئة الاجتماعية
لها دخل فی المقاومة ولا يلزم من ذلك وجوب ثبات الواحد للاثنين فينبغی بالاصل السالم عن
المعارض ويجاب عن الرواية بانها محمولة على ما اذا كان الواحد فی سرية او جيش والله مع الصابرين
بالنصر والمعونة فكيف لا يكونوا غالبين (الرابعة) يا ايها الذين آمنوا اذا لقيتم الذين كفروا
زحفا جيشا كثيرا بحيث يرى لكثرتهم كانهم يزحفون وهو مصدر زحف الصبی اذا دب على مقعده
قليلا قليلا سمی به وجمع على زحوف وانتصابه على الحال من المفعول ويحتمل من الفاعل والمفعول
معا ای اذا لقيتموهم متزاحفين يدنون اليكم وتدنون اليهم فلا تولوهم الادبار بالانهزام قيل
انها منسوخة والاظهر انها محكمة مخصوصة بما تقدم من كون الكفار على الضعف واقل فيكون تحريم
الفرار فی هاتين الصورتين فلو زادوا على الضعف جاز عملا بما تقدم من اية التخفيف ومن يولهم
يومئذ دبره الا متحرفا لقتال مائلا الی حرف وطرف ومنه التحرف فی طلب الرزق وهو الميل
الی جهة يظن فيها انها امكن للقتال والمراد هنا الكر بعد الفر وتغرير العدو بان يخيل اليه انه منهزم
عنه ثم يعطف عليه فانه من مكايد الحرب وقيل اصلاح لامة حرب او طلب ماء لمكان عطش او ما
لرجوعه او يكون الشمس او الريح فی مقابلته فيتاذی بهما او يرتفع عن هابط ونحو ذلك او متحيزا
الى فئة او منحازا الى فئة اخرى من المسلمين يستنجد بها فی القتال وهل يعتبر كونها قريبة او يصلح
للاستنجاد لظاهر الاية عملا بالعموم نعم لو كانت بعيدة على وجه يخرج عن كونه مقاتلا عادة فالظاهر عدم
الجواز وانتصاب متحرفا ومتحيزا على الحالية والا لغو لا عمل له والحرف للاستثناء وقيل على الاستثناء من المولين
ای الا رجلا متحرفا او متحيزا فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير وعيد
عظيم على الفرار من الزحف ومن ثم عدوه من الكبائر التی لا تزول الا بالتوبة بان يظهر الندم على

ما نقل بالعموم على ان لا يعود الى مثله وظاهرها تحريم الفرار من الزحف على العموم ورواه اصحابنا عن
الصادقين عليهم السلام وقيل انما كان ذلك يوم بدر وهو ضعيف وقيل ان الاية غير مخصوصة
بالضعف فيها ولا بل هي على عمومها ولكنها مخصوصة باهل بيته والحاضرين معه في الحرب دون
غيرهم من المؤمنين وهو بعيد لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب **الثالثة** في احكام
متعددة وفيها ايات **الاولى** فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا اى حال المحاربة والمقاتلة فَضَرْبَ الرِّقَابِ
منصوب على المصدرية واصله فاضربوا الرقاب ضربا فحذف الفعل وقدم المصدر نائبا منابه
مضافا الى المفعول وفيه اختصار مع اعطاء معنى التاكيد لانك تذكر المصدر منصوبا وتدل على
الفعل بالنصبة التي فيه ومقتضى الاية وجوب القتل اذا اخذوا حال المحاربة والمقاتلة وعليه
اصحابنا اجمع وفي اخبارهم دلالة على ذلك وسيجي والمراد بضرب الرقاب القتل على اى وجه حصل
لان الواجب ان يضرب الرقبة فقط دون غيرها من الاعضاء ومن ثم كان الامام مخيرا في
قتله بين ان يضرب رقبته وبين ان يقطع الايدي والارجل ويتركه حتى ينزف بالدم ويموت وسيجي
ما يدل عليه ولعل في التعبير عن القتل بذلك لما في هذه العبارة من الغلظة والشدة ما ليس
في لفظ القتل اذ هي تصوير القتل باشنع صورة والحكم مخصوص بعدم اسلامهم فلو اسلموا في الحالة
هذه لم يجز قتلهم ولعل في الاية اشارة اليه حَتَّى إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ اى اكثرتم قتلهم واغلظتموهم من الثخن
وهو الغليظ والمراد عجزهم عن المقاتلة والاستظهار عليهم وحصول الظفر بهم من المسلمين حتى
لا يمكنهم النهوض فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فاسروهم واحفظوهم والوثاق بالكسر وبالفتح اسم لما يوثق به
فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً اى فاما تمنون عليهم منا بعد الاسر وتطلقونهم من غير فداء واما تفدون
فداء على مال يدفعه الاسير او نحوه ويتخلص به رقبته من العبودية وتطلقونهم فانتصابهما بفعلين

مضمرين

مضمرين ومقتضى الاية التخيير بين الامرين بعد تقضي الحرب واثبت اصحابنا الاسترقاق ايضا فيخير بين الثلثة
لقيام الدليل عليه من خارج ولا يجوز القتل في هذه الصورة لعدم ما يدل عليه وجوزه الشافعية وحكوا
بان الامام يتخير بين الاربعة امور القتل والاسترقاق والمن والفداء وهو غير واضح الوجه مع كون
التفصيل في الاية قاطعا للشركة وقال الحنفية ليس للامام المن والفداء وانما يتخير بين القتل والاسترقاق
مستدلين عليه بان قوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ورد بعد قوله فاما منا بعد واما
فداء لان اية المن نزلت بمكة وآية القتل نزلت بالمدينة في اخر سورة نزلت وهي براءة فيكون ناسخا
ويرده ان النسخ خلاف الاصل اقصى ما فيه ورود العام والخاص واذا اتفقا رضا خصص العام بالخاص
وعمل بالعام في غير صورة الخاص وعمل بالخاص في صورته ويؤكده ويقويهما رووه ان النبي صلى الله عليه
والمن على ابي عزة الجمحي وعلى ثمامة الحنفي وفادى رجلا برجلين من المشركين وقد التزموا هنا النسخ
ايضا وهو ضعيف وفي اخبارنا عن ائمتنا صلوات الله عليهم ما يؤكد ما قلناه من الاحكام ما رواه
الشيخ عن طلحة بن زيد قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول كان ابي يقول ان للحرب حكمين اذا كانت
قائمة لم تضع اوزارها ولم تثخن اهلها فكل اسير اخذ في تلك الحال فان الامام فيه بالخيار ان شاء
ضرب عنقه وان شاء قطع يده ورجله من خلاف وتركه يتشحط في دمه حتى يموت الى ان قال
والحكم الاخر اذا وضعت الحرب اوزارها واثخن اهلها فكل اسير اخذ في تلك الحال وكان
في ايديهم فالامام فيه بالخيار ان شاء من عليهم وان شاء فاداهم انفسهم وان شاء استعبدهم
فصاروا عبيدا والتخيير بين الامور الثلثة ثابت وان اسلموا وللشيخ قول بسقوط الاسترقاق
في هذه الصورة وهل يعتبر في استرقاقهم بحيث يجوز كون الاسير ممن يصح اقراره على دينه بان
يكون له كتاب او شبهة كتاب حتى لو كان من عبدة الاوثان لم يجز استرقاقه ولا يعتبر ذلك بل الاسترقاق

وان كان من عبدة الاوثان المشهور الثاني نظرا الى عموم ما دل على جواز استرقاق الكافرين
من غير تقييد وقال الشيخ بالاول نظرا الى انه لا يجوز اقراره بالجزية فلا يجوز اقراره بالاسترقاق
وفي المنتهى منع ظ حتى تضع الحرب اوزارها اي اثقالها التي لا تقوم الا بها كالسلاح والكراع
قال الاعشى واعددت للحرب اوزارها رماحا طوالا وخيلا ذكورا اي ينقضي الحرب فلم يبق الا
مسلم او مسالم وقيل المراد اثامها اي حتى يضع اهل الحرب شركهم ومعاصيهم بان يسلموا فانها
غاية للمن والفداء وقيل للمجموع بمعنى ان هذه الاحكام جارية فيهم حتى لا يكون من المشركين حرب
بزوال شوكتهم وانطماس دينهم **الثانية** يا ايها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات
من دار الكفر اليكم فامتحنوهن فاختبروهن ليغلب على ظنكم موافقة قلوبهن السنتهن في الايمان
الذي ادعينه قيل وكان اختبارهن ان تستحلف بالله انها ما خرجت من بغض زوجها ولا رغبة في ارض
ولا التماس دنيا وانما خرجت حبا لله ولرسوله ودين الاسلام الله اعلم بايمانهن منكم فانه
المطلع على الضماير وانتم لا تتجاوزون الظاهر ان استحلفتموهن ورزتم احوالهن فان علمتموهن
مؤمنات العلم الذي يبلغه طاقتكم ويمكنكم تحصيله وهو الظن الغالب بالحلف وظهور الامارات
على صدقهن في دعوى الاسلام فلا ترجعوهن الى الكفار فلا تردوهن الى ازواجهن المشركين
والحق الاصحاب بالنساء في عدم جواز الرد من يكون مستضعفا لا يؤمن عليه الفتنة بخلاف
من يكون له عشيرة تحميه من الافتتان فانه يجوز رده اذا وقع الصلح على رد الرجال لا هن حل
لهم ولا هم يحلون لهن والتكرير للمبالغة والمطابقة وان الاول لبيان انفساخ حكم الزوجية
والثاني منع الاستيراد بوجه من الوجوه ومقتضاها انفساخ النكاح بمجرد اسلامها من غير توقف
على طلاق فعالى ذلك يذهب ابو حنيفة فانه قال ان احد الزوجين اذا خرج من دار الحرب مسلما

او بقيت

او بقيت وبقي الاخر حربيا وقعت الفرقة ولا يرى العدة على المهاجرة وينفسخ نكاحها الا ان تكون حاملا
وسيجيء ولاصحابنا في ذلك تفصيل وهو ان الاسلام ان كان قبل الدخول انفسخ في الحال وان كان بعده
وقف استقراره على انقضاء العدة فلو اسلم في اثنائها فهو احق بها وآتوهم ما انفقوا واعطوا
ازواجهن ما دفعوا اليهن من المهور خاصة قيل لما وقع صلح الحديبية جرى على ان من جاءنا منكم رددناه
ومن جاءكم منا رددتموه الينا وكتبوا كتابا وختموه فجاءت سبيعة بنت الحرث الاسلمية مسلمة والنبي
بالحديبية فاقبل زوجها فقال يا محمد اردد علي امراتي فانك قد شرطت لنا ان ترد علينا من اتاك
منا فنزلت الاية بيانا لان الشرط انما كان في الرجال لا النساء ومقتضى الاية عموم ردها انفق
لكن العلماء خصوه بالمهر نظرا الى انه بدل من البضع الذي حيل بينه وبينه بخلاف ما عدا المهر
من النفقة والهبة فانه ليس بهذه المثابة وقد وافقنا على رد المهر الشافعي في احد قوليه وانكر
رده في قوله الاخر وهو قول اكثر العامة محتجين بان بضع المراة ليس بمال يدخل في الامان من
ثم لو عقد الرجل الامان لنفسه دخل فيه امواله دون زوجته فلا يجب رد بدله والجواب
انه قياس في مقابلة النص فلا يكون مسموعا خصوصا مع فعل النبي صلى الله عليه واله الدال
على اعتبار النص في العموم والعمل به فانه صلى الله عليه واله رد مهر من جاءت مسلمة في صلح
الحديبية وادعاء النسخ باطل لا وجه له وظاهر الاية يقتضي الدفع الى الزوج لو قدم وطلبه فعلى هذا
لو جاء ابوها او جدها او اخوها او عمها او احد انسابها لم يدفع المهر اليه ولا نعلم في ذلك خلافا
واطلاق الاية يقتضي دفع المهر من اي نوع كان وخصه اصحابنا بغير المحرم كالخمر وشبهه فلا يدفع
اليه لعدم اعتباره عندنا فلا يتعلق الامر بدفعه ولا بقيمته وان كانت قد قبضته حال الكفر ولو كان
لم يدفع اليها شيئا لم يكن له شيء اجماعا والمخاطب بالدفع هم المسلمون فيجب من بيت المال لانه من

المصالح العامة ﴿وَلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾ لا اثم ولا حرج عليكم ايها المسلمون ﴿أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ﴾ فان الاسلام حايل
بينهن وبين ازواجهن الكفار وهذا في غير المدخول بها وفي المدخول بها مع انقضاء العدة وفي اخبارنا
ما يدل على ذلك روى الشيخ عن السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي عليه السلام ان امرأة مجوسية
اسلمت قبل زوجها قال علي عليه السلام تُسلم قال لا فرق بينهما ثم قال ان اسلمت قبل انقضاء عدتها
فهي امرأتك وان انقضت عدتها قبل ان تسلم فانت خاطب من الخطاب وابو حنيفة لا يرى
العدة على المهاجرة مطلقا اذ ابقى زوجها حربيا ويبيح نكاحها الا ان تكون حاملا وفيه ان اشتراط
العدة مع الحمل يقوى اشتراطها مع الدخول ﴿إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ اي مهورهن شرط
ايتاء المهر في جواز نكاحهن ايذانا بان ما اعطى ازواجهن لا يقوم مقام المهر وانه لا بد من الصداق
﴿وَلا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾ جمع كافرة والعصم جمع عصمة وهو ما يعتصم به من عقد وسبب
يعني اياكم واياهن ولا يكن بينكم وبينهن عصمة ولا علقة زوجية وفيها دلالة على انه لا يجوز العقد
على الكافرة سواء كانت ذمية او حربية او عابدة وثن وعلى كل حال دائما كان العقد او منقطعا
لانه عام في جميع ذلك وليس للمخالف ان يخص الاية بعابدة الوثن لانها السبب في نزولها لما تقرر
في الاصول من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ﴿وَاسْأَلُوا مَا أَنْفَقْتُمْ﴾ من مهور
نسائكم اذا صرن الى دار الحرب ولحقن بالكفار كما يسئلوكم مهر نسائهم اذا هاجرن اليكم
وهو قوله ﴿وَلْيَسْأَلُوا مَا أَنْفَقُوا﴾ من مهور نسائهم على ما تقدم شرحه ﴿ذَلِكُمْ حُكْمُ اللَّهِ﴾
يعني جميع ما ذكر في الاية ﴿يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ﴾ استئناف او حال من الحكم على حذف الضمير العائد
اليه اي يحكم الله او جعل الحكم حاكما على المبالغة ﴿وَاللَّهُ عَلِيمٌ﴾ بجميع الاشياء ﴿حَكِيمٌ﴾ فيما
يفعله ويأمركم به قيل كان في صدر الاسلام تكون المسلمة تحت الكافر والكافرة تحت

المسلم

المسلم فنسخت بهذه الاية قال الشيخ في ت والمفسرون على ان حكم هذه الاية منسوخ وعندنا انه غير منسوخ
وفيها دلالة على المنع من تزويج المسلم اليهودية والنصرانية لانها كافرة فالاية على عمومها في المنع
من التمسك بعصم الكوافر ولا تخصها الا بدليل الثالثة ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ
وَلا بِالْيَوْمِ الآخِرِ﴾ اي الذين لا يعترفون بتوحيد الله ولا يقرون بالبعث والنشور وهذا
يدل على صحة ما ذهب اليه اصحابنا من انه لا يجوز ان يكون في جملة الكفار من هو عارف بالله
وان اقر باللسان نعم يكون معتقدا لذلك لا عن علم فان الاية صريحة على ان اهل الكتاب الذين
يؤخذ منهم الجزية لا يؤمنون بالله واليوم الاخر ومن قال انهم يجوز ان يكونوا عارفين بالله
قال ان الاية خرجت مخرج الذم لهم انهم بمنزلة من لا يقر به في عظم الجرم كما انهم بمنزلة المشركين
في عبادة الله ثم بالكفر ﴿وَلا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾ اي موسى وعيسى الذين
يزعمون وجوب متابعته فانهما قد اخبرا برسالة محمد صلى الله عليه وآله وهم يخالفون ذلك
ويحتمل ان يكون المراد ما ثبت تحريمه بالكتاب والسنة كالخمر والخنزير ونحوهما ﴿وَلا يَدِينُونَ
دِينَ الْحَقِّ﴾ اي لا يعتقدون صحة دين الاسلام الذي هو الحق الثابت الناسخ لسائر الاديان
ومبطلها وفيه دلالة على ان دين اليهودية والنصرانية غير الحق اما لانها نسخت فالكون عليها
بعد النسخ باطل غير حق واما لان التورية التي معهم مغيرة مبدلة ليست التي نزلت من الله
لقوله يحرفون الكلم عن مواضعه ﴿مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ بيان للذين لا يؤمنون وهم
اليهود والنصارى وادخل العلماء فيهم المجوس لقوله صلى الله عليه وآله سنوا بهم سنة
اهل الكتاب فحكمهم حكمهم ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ﴾ غاية وجوب القتال والجزية فعلة من جزى
يجزي اذا قضى ما عليه والمراد بها هاهنا العطية المقررة عليهم لاقامتهم بدار الاسلام تؤخذ

منهم في كل عام سميت جزية لانها طايفة مما على اهل الذمة ان يجزوه اي يقضوه او لانهم يجزون بها
من عليهم بالاعفاء عن القتل عن يد حال من الضمير المرفوع اي عن يدهم بمعنى مسلمين
بايديهم غير باعثين لها مع غيرهم نائبا عنهم في الدفع اذ ادفعا عليه ومن ثم منع الذمي من
التوكيل فيه مع القدرة او عن غنى ولذا قيل لا تؤخذ من الفقير وذهب اليه جماعة من الاصحاب
او عن يد قاهرة عليهم بمعنى عاجزين اذلاء او عن انعام عليهم فان ابقاءهم بالجزية من
غير قتل ولا استرقاق نعمة عظيمة ويجوز ان يكون حالا من الجزية بمعنى نقدا مسلمة عن يد
الى يد كما يقال باع يدا بيد واما قوله تعالى وهم صاغرون فمعناه انه لا بد من اخذ الجزية
من الحاق الصغار بهم والسبب فيه ان طبع العاقل ينفر عن تحمل الذل فاذا امهل الكافر
مدة وهو يشاهد عز الاسلام وذل الكفر ويسمع الدلايل فالظاهر ان مجموع ذلك يحمله
على الانتقال الى الاسلام وقد فسروا الصغار في الاية بتفسيرات فقيل الصغار هو التزام
الجزية على ما يحكم به الامام من غير ان يكون مقدرة والتزام احكامنا وجريانها عليهم
وهو قول الشيخ في ف وقال في ط الصغار المذكور في الاية بتفسيرات هو التزام احكامنا
وجريانها عليهم وقال بعض الناس من قال ان الصغار ان تؤخذ منه الجزية قايما والمسلم جالسا
وقال ابن ادريس اختلف المفسرون في الصغار والاظهر انه التزام احكامنا عليهم واجراؤها
وان لا تقدر الجزية فيوطن نفسه عليها بل يكون بحسب ما يراه الامام بما يكون معه ذليلا
صاغرا خائفا فلا يزال كذلك غير موطن نفسه على شي فيتحقق الصغار الذي هو الذلة
وذهب شيخنا المفيد الى ان الصغار هو ان ياخذهم الامام بما لا يطيقون حتى يسلموا
ويؤيده ما رواه الكليني في الحسن عن زرارة قلت لابي عبد الله ع ما حد الجزية على اهل الكتاب

وهل

وهل عليهم في ذلك شي موظف لا ينبغي ان يجوزوا الى غيره فقال ذلك الى الامام ياخذ من كل انسان منهم
ما شاء على قدر ما يطيق انما هم قوم فدوا انفسهم من ان يستعبدوا او يقتلوا فالجزية توخذ منهم على قدر
ما يطيقون له ان ياخذهم به حتى يسلموا فان الله تعالى قال حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون
وكيف يكون صاغرا وهو لا يكترث لما يوخذ منه حتى لا يجد ذلا لما اخذ منه فيالم لذلك فيسلم الحديث
ومقتضاه ان الصغار ان ياخذهم بما لا يطيقون حتى يسلموا وقال الشافعي وهو ان يطاطي راسه
عند التسليم فياخذ المستوفي بلحيته ويضرب في لهازمه وظاهر الاية تخصيص الجزية باهل الكتاب
من بين اصناف الكفار وان ما عداهم من الكفار لا يقبل منهم الجزية بل اما الاسلام واما السبي
او القتل وعلى هذا اصحابنا ووافقهم الشافعية وقال ابو حنيفة يقبل من جميع الكفار الا العرب وقال احمد
تقبل من جميع الكفار الا عبدة الاوثان من العرب وقال مالك انها تقبل من جميعهم الا مشركي
قريش لانهم ارتدوا وهي اقوال ضعيفة وظاهر الاية يدفعها مع عموم قوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث
وجدتموهم وفي اخبارنا ما يدل على ذلك ايضا مع ان الفرق بين اهل الكتاب وغيرهم ثابت
لاعتراف اهل الكتاب من الاقرار باللسان بالتوحيد والتصديق ببعض الانبياء وان لم يكونوا
عارفين في الحقيقة بخلاف غيرهم ثم ان الظاهر من الكتاب التورية والانجيل فعلى هذا لو كان
غير اليهود والنصارى والمجوس فانهم لا يقرون بالجزية وان كان لهم كتاب كصحف ابرهيم وصحف
آدم وادريس وزبور داود عليه السلام وعلى هذا اصحابنا وهو احد قولي الشافعي وفي الاخر انهم يقرون
بالجزية وهو قول جماعة من العامة محتجين بظاهر الاية فانهم اهل كتاب واما المجوس فيقرون بالجزية
ولم يثبت لهم كتاب بل شبهة كتاب فالحقوا بهؤلاء مع ثبوت الكتاب لهم حقيقة والاولى في الجواب
ما تقدم ان اللام في الكتاب للعهد والمراد التورية والانجيل لانه المتبادر عند الاطلاق بخلاف ما عداهما

فانها ليست كتبا منزلة على ما قيل وانما هي وحي يوحى ولو سلم انها منزلة فهي قد اشتملت على مواعظ
لا غير وليس فيها احكام مشروعة فلم يكن لها حرمة الكتب المنزلة وعن الثاني انهم ملحقون باهل الكتاب
لقوله صلى الله عليه وآله سنوا بهم سنة اهل الكتاب لا انهم داخلون في الآية حقيقة وفيما ذكرنا
كفاية للمستبصر ولتفصيل احكام الجزية بحث يطول فليطلب من محله الرابعة وَإِنْ جَنَحُوا
لِلسَّلْمِ مالوا اليه ومنه الجناح وقد يعدى باللام والى والسلم الصلح والاستسلام فَاجْنَحْ
لَهَا وعاهد معهم وتانيث الضمير لحمل السلم على نقيضها وهو الحرب وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ولا تخف
من ابطانهم خداعا فيه فان الله يعصمك من مكرهم ويحيقه بهم إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ لاقوالهم
الْعَلِيمُ بنياتهم وفي الآية دلالة على جواز الهدنة وهي المعاهدة على ترك الحرب ووضع القتال
مدة معينة بعوض وبغير عوض قيل هي مخصوصة باهل الكتاب لاتصالها بقصتهم وقيل عامة
منسوخة بقوله اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم والحق انها غير منسوخة وامرها عندنا منوط
برأي الامام فيما يرى فيه المصلحة يفعله مع الكفار المحاربين ومع خلوه عن المصلحة لا يجوز فلذلك
قالوا لو كان في المسلمين قوة وفي المشركين ضعف ويخشى قوتهم باجتماعهم ان لم يبادرهم بالقتال
فانه لا يجوز له مهادنتهم والحال هذه لوجوب النصر على المسلمين قال في المنتهى ولا يعلم فيه خلافا
ولو كانت الحاجة تدعو الى المهادنة لضعف المسلمين عن المقاومة جاز ان يهادنهم الى ان
يقوى المسلمون ولا يتعين في ذلك وقت بل يجوز فعلها الى عشر سنين لما رواه الجمهور عن مروان
ومسور بن مخرمة ان النبي صلى الله عليه وآله صالح سهيل بن عمرو على وضع القتال عشر سنين
اما لو كان في المسلمين قوة ولكن المصلحة اقتضت المهادنة فانه لا يجوز المهادنة اكثر من سنة اجماعا
كذا في المنتهى واستدل عليه بقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم الآية وهي عامة الا ما خصه الدليل

يجوز

رابعه

يجوز المهادنة اربعة اشهر فما دون اجماعا لقوله تعالى براءة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم من المشركين
فسيحوا في الارض اربعة اشهر حيث امر ان يترك المشركين يسيحوا في الارض اربعة اشهر آمنين هذه المدة
اما ما بينهما ففيه خلاف بين العلماء ويمكن ترجيح العدم نظرا الى ظاهر قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر
الحرم فاقتلوا المشركين الآية دلت على قتلهم بكل حال خرج منه الاربعة بالآية السابقة وبقي ما عداه
على عموم القتل واحتج المجوزون بان المدة قصرت عن اقل الجزية فجاز العقد فيها كالاربعة وهو قياس
غير ظاهر الوجه فكان مردودا وتفصيل ذلك يطلب من محله الخامسة يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا
إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ سافرتم وذهبتم للغزو فَتَبَيَّنُوا فاطلبوا بيان الامر وثباته ولا تعجلوا
فيه ليظهر لكم من يستحق القتل وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لمن حياكم بتحية الاسلام
وقرأ نافع وابن عامر وحمزة السلم بغير الف اي الاستسلام والانقياد فلم يقاتلكم مظهرا انه من اهل ملتكم لَسْتَ
مُؤْمِنًا على الحقيقة وانما فعلت ذلك خوفا من القتل وقرئ مؤمنا بالفتح اي مبذولا له الامان
تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا تطلبون ماله الذي هو حطام الدنيا فانه عرض لا بقاء له بل هو سريع
النفاد فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ تغنيكم عن قتل امثاله لاخذ ماله كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ اي اول
ما دخلتم بالاسلام وتفوهتم بكلمتي الشهادة فحصنتم بها دماءكم واموالكم من غير ان يعلم مواطأة
قلوبكم السنتكم فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ بالاشتهار بالايمان والاستقامة في الدين او انكم في اول الامر حدث
فيكم ميل ضعيف باسباب ضعيفة الى الاسلام فمن الله عليكم بتقوية ذلك الميل وتزايد نور الايمان
فكذا هؤلاء قد حدث لهم ميل ضعيف الى الاسلام بسبب هذا الخوف فَتَبَيَّنُوا وافعلوا بالداخلين في
الاسلام كما فعل بكم حال دخولكم فيه ولا تبادروا الى قتلهم إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا روي
ان سرية لرسول الله صلى الله عليه وآله غزت اهل فدك فهربوا وبقي مرداس بن نهيك ثقة باسلامه

فلما اتاه الخيل الجأ غنمه الى عاقول من الجبل وصعد فلما تلاحقوا وكبروا كبر ونزل وقال لا اله الا الله
محمد رسول الله السلام عليكم فقتله اسامة واستاق غنمه فنزلت وقول رسول الله صلى
الله عليه وآله لاسامة مخلفا ان لا يقتل رجلا قال لا اله الا الله وهي لا يدل الا على قبول
الايمان ممن تلفظ بالشهادة من غير تعرض له بكونه قال ذلك عن اكراه او قصد بل على تحريم
القول بانه ليس بمؤمن او على ان كلمة الشهادة تحقن مال الرجل ودمه على اي وجه حصلت
وقال اكثر الفقهاء لو قال اليهودي والنصراني انا مؤمن او مسلم لا يحكم باسلامه لانه يعتقدان
الايمان والاسلام هو دينه ولو قال لا اله الا الله محمد رسول الله فلا يحصل الجزم باسلامه لان
منهم من يقول انه رسول العرب وحدهم ومنهم من يقول ان محمدا الذي هو الرسول الحق
منتظر بعده نعم اذا اعترف بان الدين الذي كان عليه باطل وان الدين الذي هو موجود بين
المسلمين حق تم اسلامه فتامل وقد يستفاد منها لزوم الاخذ بظاهر الحال من غير تجسس وتفحص عن
كونه موافقا للواقع اولا وقد ورد بالنهي عن التجسس الكتاب والسنة بل الاجماع ايضا وظاهر الآية
بالتبيين وتكراره منه لا بد من تعظيم الامر وتنبيه على عدم الجرأة في الامور التي يترتب عليها
ضرر الغير وعدم التسرع فيها والاقدام عليها الا بعد التثبت والتروي وانكشاف حقيقة الامر مهما
امكن ويستفاد منها ايضا ان المؤمن لا يخرج عن الايمان بمثل تلك الفعلة وهو صريح في عدم
اعتبار العمل في الايمان كما هو القول الصحيح قال الشيخ وفيه دليل على صحة ايمان المكره وان المجتهد
قد يخطئ وان خطاه مغتفر قلنا الدلالة على ذلك غير واضحة فان ظاهر الآية لا يدل على كونه مكرها
نعم سوق الكلام يدل على انه لو لم يكن مؤمنا لقتل فكان لظن بعدم القتل لا ايمانه وكون مثله
مكرها غير معلوم مع ان ظاهر قوله لمن القى اليكم السلم من غير اكراه لا معه فان الدلالة عليه على ان

الصحة

الصحة يراد بها موافقة الامر وكون المكره بهذه المثابة غير معلوم الا ان يراد بالصحة لا انها وهو كونه
حاقنا للدم وماله فتامل وكون القاتل في هذه الصورة مجتهدا غير معلوم لكن هذا يتمشى على اصولهم
من كون ظن الصحابي مستندا الى اجتهاد فتامل الآية إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ يحتمل
الماضي والمضارع حذف احدى تائيه ويؤيد الاول قراءة توفتهم والثاني توفاهم مضارع وفيه
والمتوفي في الحقيقة هو الله تعالى لانه الفاعل لكل شيء الا ان الرئيس المفوض اليه هذا العمل
ملك الموت وسائر الملائكة اعوانه وعلى هذا فالتوفية تستند الى الله والى الملائكة والى ملك
الموت وما يفعله الملك وملك الموت يجوز ان يضاف الى الله تعالى اذا فعلوه بامره ظَالِمِي
أَنْفُسِهِمْ حال من الضمير المفعول لعدم افادة الاضافة اللفظية تعريفا اي في حال ظلمهم
انفسهم بالعصيان بسبب ترك الهجرة الواجبة وموافقة الكفار باظهار عدم الايمان قيل نزلت
في جماعة من اهل مكة اسلموا ولم يهاجروا عن بلاد الشرك حيث كانت الهجرة الى بلاد الاسلام
لاظهار شرايعه واقامة احكامه فريضة واجبة قَالُوا اي الملائكة توبيخا لهم وتبكيتا فِيمَ كُنْتُمْ
اي في اي شيء كنتم من امر دينكم اذ لم يكونوا في شيء من امر الدين بسبب ترك الهجرة الواجبة مع القدرة
وترك اظهار الاسلام لعدم مبالاتهم بالشريعة وهو في الحقيقة نعي عليهم بانهم ليسوا من
الدين في شيء ولهذا لم يجيبوا بقولهم كنا في كذا او لم نكن في شيء قَالُوا في جواب الملائكة معتذرين
مما وبخوا به كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ اي غير قادرين على الهجرة لعدم المؤنة على السفر او غير
قادرين على اظهار الايمان لما بهم من الضعف قَالُوا اي الملائكة تكذيبا لهم على الاول أَلَمْ
تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا يعني كنتم قادرين على الهجرة فتركتموها من عند
انفسكم وعلى الثاني كنتم قادرين على اظهار الايمان بان تهاجروا الى قطر آخر كما فعل المهاجرون

الى المدينة والحبشة واظهروا ايمانهم فاولئك اى الذين توفيهم الملائكة على الوجه السابق
مأواهم جهنم مسكنهم بتركهم الهجرة الواجبة ومساعدة الكفار في اخفاء معالم الدين و
ساءت مصيرا مصيرهم او جهنم وفيها وعيد عظيم على ترك الهجرة من موضع يكون الانسان فيه
غير متمكن من اقامة دينه ويلزم من ذلك وجوبها كما صرح بى وغيره وقال في الكشف هذا دليل
على ان الرجل اذا كان في بلد لا يتمكن فيه من اقامة امر دينه كما يجب لبعض الاسباب او علم انه
في غير بلده اقوم بحق الله وادوم على العبادة حقت عليه المهاجرة ولعل المراد من لفظ حقت
الوجوب لكن يشكل الامر في وجوب المهاجرة مع الصورة الثانية ومن ثم لم يتعرض لهاى
واقتصر في الدلالة على الاول ولا يبعد حمل الثانية على ما اذا تمكن من اقامة بعض ما يجب عليه
من امور دينه دون بعض اخر وتكون الصورة الاولى محمولة على ما اذا لم يتمكن من اقامة
الجميع وظاهر ان الصورتين يشتركان في وجوب المهاجرة لمنافي الاقامة من ترك الواجب وهو
حرام ويؤيده ما رويناه في الصحيح عن محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام في رجل اجنب ولم يجد الا الثلج
وماء جامدا قال يتيمم به ولا ارى ان يعود الى هذه الارض التي توبق دينه حيث علل النهي عن
العود اليها بكونها موبقة لدينه وظاهر ان هذا في بعض الاحوال الواجبة وعنه صلى الله عليه
واله من فر بدينه من ارض الى ارض وان كانت شبرا من الارض استوجب له الجنة وكان
رفيق ابرهيم عليه السلام ونبيه محمد صلوات الله عليهما وقد يستفاد من الايات ان من لا يكون بهذه
المثابة كما لو كان له عشيرة تحميه من المشركين ويمكنه اظهار ايمانه ويكون امنا على نفسه مع مقامه
بين ظهراني المشركين فان المهاجرة غير واجبة عليه وهو كذلك عند العلماء قالوا ويؤيد ذلك
ان النبي صلى الله عليه واله بعث يوم الحديبية الى اهل مكة عثمن لان عشيرته كانت اقوى

بمكة

موطن

بمكة نعم يستحب لمثل هذا المهاجرة لمنافي الاقامة معهم من الاختلاط بهم وتكثير عددهم ثم استثنى
استثناء
ما تقدم بقوله تعالى الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان والظاهر ان الا
منقطع لعدم دخولهم في الموصول وضميره والاشارة اليه لا يستطيعون حيلة لفقرهم وعجزهم
عن التوصل وعدم وجدانهم اسباب الهجرة وهي صفة المستضعفين ويجوز ان يكون صفة
الرجال وما بعده وان كانت نكرة لان الموصوف لا يراد به شيء بعينه فهو كقوله ولقد امر
على اللئيم يسبني ولا يهتدون سبيلا ولا معرفة لهم بالمسالك والطرق فاولئك عسى
الله ان يعفو عنهم ذكره بكلمة الاطماع ولفظ العفو ايذانا بان ترك الهجرة امر خطير حتى
ان المضطر من حقه ان لا يأمن ويسأل الله العفو عنه ويترصد الفرصة فكيف بغيره وكان
الله عفوا غفورا ومقتضاها عدم وجوب المهاجرة على تقدير عدم الحيلة والاستطاعة
ووجود العذر المانع منها كالمرض والضعف وعدم النفقة او غير ذلك فهي مؤكدة الوجوب
في صورة القدرة كما اقتضته الاية السابقة ولا يرد انه قد نهى عنه صلى الله عليه واله الهجرة
بعد الفتح ومن ثم احتمل بعضهم كونه ناسخا لها ان كان متواترا او مخصصا لها او مقيدا
ان لم يكن لان المراد بالحديث نفي وجوب الهجرة عن مكة بعد فتحها للتمكن من اظهار شعائر
الاسلام فيها ولكونها صارت دار الاسلام لا ان المراد عدم الهجرة على العموم كيف والهجرة
من بلاد الشرك واجبة قطعا والايات عامة وخصوص الاسباب لا يوجب تخصيصها ومنه
يلزم اندفاع ما ذكره ايضا ان غاية ما يفهم منها وجوب المهاجرة في مادة خاصة بسبب خاص
ولم يعلم منها ان كل هجرة واجبة وكل تارك لها ظالم الا ان يقاس باستخراج العلة واثباتها
كادت
في الفرع واني له ذلك ولهذا ان ترك هذه الهجرة كبيرة وغير ما تقدم من المبالغات التي

ان لا توجد في غيرها وكيف يكون غيرها كذلك مع انه نقل لا هجرة بعد الفتح انتهى وقد ظهر فان
الاعتبار بظاهر اللفظ كما عرفت وليس التعدي الى غيرها بالقياس بل من دلالة اللفظ ولا يلزم
من وجوبها حال كون الهجرة من مكة فريضة ارتفاع حكمها بعد ذلك بالنسبة الى غيرها
ايضا فان ارتفاع الحكم في مادة معينة يكون على احد وجهين اما بنسخه او بانتفاء متعلقه وما
نحن فيه من الثاني اذ الهجرة كانت فريضة قبل الفتح لما في الاقامة بمكة من موافقة الكفار في
مساعدتهم على ترك اظهار الاسلام فمع انتفاء ذلك بالفتح ارتفع وجوبه وهكذا تقول
لو فرضنا ان بلدا من بلاد الحرب فتحه المسلمون وصار من بلادهم التي يقام فيها شعائرهم فانه
لا يجب الهجرة منه وان كان قبل ذلك يجب المهاجرة عنه اجماعا قال العلامة في المنتهى
وجوب الهجرة باق ما دام الشرك باقيا لوجود المقتضي وهو الكفر الذي يعجز معه عن اظهار
شعائر الاسلام ولما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لا تنقطع التوبة حتى تطلع
الشمس من مغربها وروى الكليني بسنده عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال الا اني بريء
من كل مسلم نزل مع مشرك في دار الحرب وتنظر مما ذكرناه ان الارض التي لا يمكن فيها من
شعائر الناس الايمان بهذه المثابة في وجوب المهاجرة والى ذلك نظر الشهيد في حكمه
بوجوب الفرار من بلد التقية ولا يرد ان الاخبار مشحونة بترجيح التقية بل بوجوبها وعلى
تقدير وجوب المهاجرة لا وجه لذلك ومن ثم لم يشترط عدم المندوحة فيما ورد فيه النص
بخصوصه للتقية كالكتف وغسل الرجلين ونحوهما لان ذلك مع عدم التمكن من المهاجرة
كما دلت عليه الاية الثانية وفي صحيحة محمد بن مسلم السابقة دلالة على ذلك ايضا وقد قطع
الله العذر في المهاجرة عن بلاد لا يتمكن فيها من شعائر الدين في مواضع من القرآن

منها

منها قوله يا عبادي ان ارضي واسعة فاياي فاعبدون قال الطبرسي في تفسيره انه
لا عذر في ترك طاعته فقال يا عبادي اي فاهربوا من ارض يمنعكم اهلها من الايمان والاخلاص في
عبادتي وقال ابو عبد الله ع معناه اذا عصي الله في ارض انت فيها فاخرج منها الى غيرها ونقل
في تفسير قوله انها نزلت في المستضعفين بمكة الذين نزل فيهم الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا
فيها وانما كان ذلك لانه اوذيتهم ما كان يستتب لهم من اظهار الكفرة وقال تعالى ومن يخرج
من بيته مهاجرا الى الله ورسوله طالبا لمرضاتهما ثم يدركه الموت بالجزم عطفا على مدخول
الشرط وقرئ مرفوعا على انه خبر مبتدأ محذوف اي ثم هو يدركه ومنصوبا على اضمار ان كقوله
والحق بالحجاز فاستريحا فقد وقع اجره على الله فقد وجب ثوابه عليه وحقيقة الوجوب
الوقوع والسقوط وفيها دلالة على ان العمل يوجب الثواب على الله تعالى كما يذهب اليه المعتزلة
واصحابنا واجاب الاشاعرة بان الثواب يقع البتة لكن بحكم العلم والتفضل والمعنى فعلم
الله كيف يثيبه فتامل فيه وكان الله غفورا رحيما يغفر ذنوب عباده ويرحمهم قيل انها نزلت
في جندب بن ضمرة وذلك لانه لما نزلت الاية السابقة اعني قوله ان الذين توفيهم الملائكة الاية
والا المستضعفين من الرجال الاية بعث بها النبي صلى الله عليه وآله الى مسلمي مكة فقال جندب بن
ضمرة لبنيه احملوني فاني لست من المستضعفين واني لاهتدي الطريق والله لا ابيت الليلة
بمكة فحملوه على سرير متوجها الى المدينة وكان شيخا كبيرا فلما بلغ التنعيم ادركه الموت فاخذ يصفق
يمينه على شماله ثم قال اللهم هذه لك وهذه لرسولك ابايعك على ما بايعك عليه رسولك فمات
حميدا فبلغ خبره اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله فقالوا لو توفي بالمدينة لكان اتم اجرا
فقال المشركون وهم يضحكون ما ادرك هذا ما طلب فنزلت وفيها دلالة على ان كل هجرة لغرض

دينى من طلب علم او حج او جهاد او غزو الى بلد يزداد فيه طاعة او قناعة او زهدا فى الدنيا او ما نتغا
به فقط طيب فهى هجرة الى الله ورسوله وان ادركه الموت فى طريقه فاجره واقع على الله اذ الظ
ان المراد من الهجرة الى الله ورسوله طلب مرضاته كما يقتضيه ظ الاضافة وروى العياشى باسناده
عن محمد بن ابى عمير عن الامام جعفر الصادق عليه السلم وجه زراره ابنه عبيدا الى المدينة يستخبر
له عن ابى الحسن موسى عليه السلم فمات قبل ان يرجع اليه عبيد ابنه قال محمد بن ابى عمير حدثنى
محمد بن حكيم قال ذكرت لابى الحسن موسى ع زراره وتوجيهه ابنه عبيدا الى المدينة فقال
فقال ع انى لارجو ان يكون زراره بمن اعنى ممن قال الله تعالى ومن يخرج من بيته مهاجرا
الى الله ورسوله الاية وكما يندرج فى ذلك الخروج الى زيارة الائمة عليهم السلم بل زيارة الاخوان
فى الله بل الذهاب الى صلة الرحم ونحوهما اى الشارع به من الطاعات واستدل بعض الفقهاء
بظ الاية على ان الغازى اذا مات فى الطريق وجب سهمه فى الغنيمة كما وجب اجره وفيه ان قسمة
الغنيمة تتوقف على حيازتها بخلاف الاجر **الثالثة** يا ايها الذين آمنوا اصبروا على التدين
مشاق الطاعات وما يصيبكم من الشدايد وصابروا وغالبوا اعداء الله فى الصبر على شدايد
الحروب لا تكونوا اقل صبرا وثباتا والمصابرة باب من الصبر ذكره بعده تخصيصا لشدة ... وصعوبته
ورابطوا واقيموا فى الثغور رابطين خيلكم فيها مترصدين مستعدين للغزو واصل الرباط
ارتباط الخيل للعدو قال الله تعالى ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وفى الشرع
معناه الاقامة عند الثغر لحفظ المسلمين وان لم يكن خيل وفيها دلالة على الحث على المرابطة
فى الثغور كما قال الفقهاء وحكموا بان فيه فضلا كثيرا متواباً جزيلا وفى الحديث عنه صلى الله
عليه واله من رابط يوما وليلة فى سبيل الله كان كعدل صيام شهر وقيامه لا يفطر ولا ينفتل
عن صلوته

عن صلوته الا لحاجة وروى سلمان قال سمعت رسول الله صلى الله عليه واله يقول رباط ليلة
فى سبيل الله خير من صيام شهر وقيامه فان مات جرى عليه عمله الذى كان يعمل واجرى عليه رزقه
وامن الفتان وعن فضالة بن عبيد ان رسول الله صلى الله عليه واله قال كل ميت يختم
على عمله الا المرابط فى سبيل الله فانه ينمو له عمله الى يوم القيمة ويومن من فتان القبر ونحوهما
ونقل فى ت قولا بان المراد رابطوا الصلوات اى انتظروها واحدة بعد واحدة لان المرابطة
المعهودة لم تكن ح قال الطبرسى ذلك عن على وعن جابر بن ابى عبد الله وابى سلمة بن عبد
الرحمن انه قال لم يكن فى زمن رسول الله صلى الله عليه واله غزو يربط فيه ولكن انتظار
الصلوات خلف الصلوة فان ثبت ذلك كانت الاية غير دالة على استحباب المرابطة وتكون
الدلالة عليها من غيرها والا فالظ انصرافها الى الرباط المعهود وقد روى عن النبى صلى الله
عليه واله انه سئل عن افضل الاعمال فقال اسباغ الوضوء فى السبرات ونقل الاقدام الى
الجماعات وانتظار الصلوة بعد الصلوة فذلك الرباط واتقوا الله لعلكم تفلحون
فاتقوه بالتبرى عما سواه لكى تفلحوا بنعيم الابد او اتقوا القبايح لكى تفوزوا بنيل المقامات
الثلث المترتبة التى هى الصبر على مضض الطاعات ومصابرة النفس فى رفض العادات
ومرابطة السر على الحق لترصد الواردات المعبر عنها بالشريعة والطريقة والحقيقة او اتقوا
الله بلزوم اوامره والاجتناب عن نواهيه لكى تظفروا وتفوزوا بنيل المنى وسلوك البعيد والوصول
الى النجح فى الطلب وذلك حقيقة الفلاح وفى ت ان هذه الاية تتضمن جميع ما يتناوله التكليف
لان قوله اصبروا يتناول لزوم العبادات وتجنب المحرمات وصابروا يتناول ما يتصل بالغير
كمجاهدة الجن والانس وما هو اعظم منه جهاد النفس ورابطوا يدخل فيه الدفاع عن المسلمين

والنبع عن الذنب واتقوا الله بيننا ولعله الانتهاء عن جميع المناهي والزواجر والايتمار بجميع الاوامر
ثم يتبع جميع ذلك الفلاح والنجاح **الرابع** في قتال اهل البغي وفيه آية واحدة وهي وان
طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الجمع والتذكير من حيث المعنى لان الطائفتين في معنى
القوم والناس فاصلحوا بينهما بالنصيحة والطلب الى حكم الله وشرعه ودينه ورسوله ومقتضى
الامر وجوب الابتداء بالاصلاح قبل البدأة بالقتال فلا يجب الا بعد البعث اليهم والسؤال عن سبب
خروجهم وايضاح ما عرض لهم من الشبهة وقد جرى ذلك من علي عليه السلام لما اراد قتال الخوارج
حيث بعث اليهم ابن عباس وبيّن لهم الجواب عن الشبهة التي كانت معهم فرجع منهم قوم وبقي
على البغي آخرون فقاتلهم حتى قتلهم وقد يستفاد من ذلك انهم لو خرجوا من غير شبهة لم يكن
حكمهم ذلك فقد حكم اصحابنا بانهم لو كانوا كذلك فهم قطّاع الطريق وحكمهم حكم المحاربين
فان بغت احداهما على الاخرى تعدّت عليها وطلبت ما لا يجوز لها فقاتلوا التي تبغي
وتتعدى بالظلم حتى تفيء الى امر الله حتى ترجع الى الطاعة وتتوب عن المعصية التي صدرت
عنها وفي الآية دلالة على ان غاية وجوب القتال هو الرجوع الى الطاعة بتوبة او غيرها فمقتضى
ذلك التحريم بعدها وهو كذلك اجماعا وفي اخبارنا دلالة عليه روى الشيخ عن ابي البختري
عن جعفر عن ابيه قال قال علي عليه السلام القتال قتالان قتال لاهل الشرك لا ينفر عنهم حتى يسلموا
او يؤدوا الجزية عن يد وهم صاغرون وقتال لاهل الزيغ لا ينفر عنهم حتى يفيئوا الى امر الله
او يقتلوا ومقتضى الامر بالقتال انه لا اثم على القاتل ولا ضمان مال ولا كفارة لانه امتثل
الامر وقتل مباح الدم ولانهم اذا لم يضمنوا الانفس فالاموال اولى بعدم الضمان فان فاءت
رجعت وتابت واقلعت واتابت الى طاعة الله فاصلحوا بينهما يعني بينها وبين الطائفة

ط‍ل يؤدوا

التى

التي على الحق ولم تخرج عنه بالعدل اي لا تميلوا على واحد منهما واقسطوا اي اعدلوا في كل الامور
ان الله يحب المقسطين اي العادلين يقال اقسط اذا عدل وقسط اذا جار قال الله تعالى
واما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا واستدل بعض العامة بها على ان الصلح اذا وقع بينهم
فلا تبعة على اهل البغي في نفس ولا مال لانه ذكر الصلح آخرا كما ذكره اولا ولم يذكر تبعة فلو كانت
لوجبت لذكرها وهو بعيد لان قوله تعالى واقسطوا دال على التبعة فان القسط هو العدل وانما
يتم العدل باعادة ما اخذوه من مال وعوض عن نفس سلمنا ان الآية لا تدل عليه وح فلا
مانع من الدلالة عليه بامر خارج عنها وقد انعقد اجماعنا على تضمين اهل البغي ما اتلفوه على
اهل العدل من نفس ومال ويدل عليه ظ قوله ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا
ونحوها وفي الآية دلالة على وجوب قتال الفئة الباغية وهي عندنا الطائفة الخارجة عن
طاعة الامام المعصوم لشبهة عرضت لهم والاكثر من اصحابنا على انهم كفار يجب قتالهم بمقتضى
الامر كما يجب قتال المشركين وما قيل ان الآية دالة على ان الطائفة الباغية مؤمنة فضعيف
اذ الآية لا تدل على انها بعد البغي على الايمان ويطلق عليها هذا الاسم حقيقة بل التسمية على
المجاز بناء على ما كانوا عليه وهل ذلك الا مثل قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
من يرتد منكم عن دينه والمرتد ليس بمؤمن اتفاقا ونحو ذلك ان نقول وان طائفة
من المؤمنين ارتدت عن الاسلام فاقتلوها فهي بعد الارتداد كافرة قطعا او يكون
التسمية بناء على ما يعتقدونه كما في قوله وان فريقا من المؤمنين لكارهون يجادلونك
في الحق بعد ما تبين لهم الآية وهذه صفة المنافقين اجماعا ولكن يفرق بينهم وبين الكفار
في انهم لا تغنم اموالهم بعد تقضي الحرب ولا تسبى نساؤهم وذراريهم بالاجماع ولو تركوا الحرب

ط‍ل المرتد

تذكروا فلانهم هو لم يتبعوا بل يقتصر على تفريقهم واختلال جمعهم نعم لو كان لهم فئة يرجعون اليها اتبع
مدبرهم واجهز جريحهم وقتل اسيرهم باجماع اصحابنا وقد روى الكليني باسناده عن حفص بن غياث
قال سالت اباعبدالله ع عن طائفتين من المؤمنين احديهما باغية والاخرى عادلة فهزمت
العادلة الباغية فقال ليس لاهل العدل ان يتبعوا مدبرا ولا يقتلوا اسيرا ولا يجهزوا على جريح
وهذا اذا لم يبق من اهل البغي احد ولم يكن لهم فئة يرجعون اليها فاذا كان لهم فئة يرجعون
اليها فان اسيرهم يقتل ومدبرهم يتبع وجريحهم يجهز عليه هذا وقد استفاد بعضهم من الاية ان
من كان عليه حق فمنعه بعد المطالبة حل قتاله لانه تعالى اوجب قتال هؤلاء البغاة لمنع حق فكل
من منع حقا وجب قتاله عملا بالعلة الثابتة عليتها بالمناسبة قال العلامة في المنتهى وهذا
ليس بصحيح لان الحقوق تتفاوت فاعظمها حق الامام في التزام الطاعة الذي به يتم نظام نوع
الانسان فلا يلزم من وجوب المحاربة على تفويت اعظم الحقوق وجوبها على تفويت ادناها
لان هذا خطاب الائمة دون آحاد الامة انتهى كلامه وهو جيد ولتفصيل احكام البغاة بحث
يطول فيطلب من محله ومما يتعلق بذلك قوله تعالى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ
عَن دِينِهِ قراه على الاصل نافع وابن عامر والباقون بالادغام فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ
يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ محبة الله تعالى للعباد ان يثيبهم احسن الثواب على طاعتهم ويعظمهم و
يثني عليهم ويرضى عنهم ومحبة العباد لله تعالى ارادة طاعته وابتغاء مرضاته وان لا يفعلوا
ما يوجب سخطه وعقابه أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ عاطفين عليهم متذللين لهم من الذل الذي
هو اللين لا من الذل بمعنى الهوان وعدى على لتضمين معنى العطف وللتنبيه على انهم مع
ذلك حافظون للمؤمنين وحاكمون عليهم وهم في حمايتهم والمقابلة أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ

شداد

التصلب ظ

شداد غالبين عليهم من عزه اذا غلبه يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ صفة اخرى لقوم او حال من
الضمير في اعزة وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ عطف على يجاهدون والمعنى انهم جامعون بين المجاهدة
في سبيل الله والتصلب في الدين ويحتمل ان يكون للحال اي يجاهدون وحالهم في المجاهدة خلاف
حال المنافقين حيث يخافون لومة اوليائهم وفي وحدة اللوم وتنكير اللائم مبالغة كانه قيل
لا يخافون شيئا قط من لوم احد من اللوام ذَٰلِكَ اشارة الى ما تقدم من الاوصاف فَضْلُ اللَّهِ
يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ فيه تنبيه على ان الاوصاف المذكورة عطية من الله وفضيلة لا يمكن تحصيلها
بالكسب من غير فضله ولطفه وَاللَّهُ وَاسِعٌ كثير الفضل عَلِيمٌ بمواقع الاشياء يعرف استحقاق كل
احد لاي مقدار من الفضل والانعام وقد اتفق المفسرون على ان المراد بالمذكورين في الاية من
الكائنات التي اخبر الله تعالى عنها قبل وقوعها واختلفوا فيمن وصف بهذه الاوصاف فقيل هم
ابو بكر واصحابه الذين قاتلوا اهل الردة وقيل هم الانصار وقيل هم اهل اليمن وقيل هم الفرس
والذي يذهب اليه اصحابنا انهم امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلم واصحابه حين قاتلوا الناكثين والقاسطين
والمارقين وهم اعظم اهل الارتداد وروي ذلك عن عمار وحذيفة وابن عباس وجماعة من
الصحابة ورواه اصحابنا عن الصادقين عليهم السلم وقد اشتهر عن امير المؤمنين عليه السلم انه
قال يوم البصرة والله ما قوتل اهل هذه الاية حتى اليوم وتلا هذه الاية ويؤيد ذلك انه تعالى وصف
من عناه بهذه الاية باوصاف وجدنا امير المؤمنين ع مستكملا لها بالاجماع لانه تعالى وصفهم
بانهم يحبهم ويحبونه وقد شهد النبي صلى الله عليه وآله لامير المؤمنين عليه السلم بما يوافق ذلك
في قوله وقد ندبه لفتح خيبر بعد فرار من فر منها لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله
ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار لا يرجع حتى يفتح ودفعها الى علي عليه السلم دون غيره واما الوصف باللين

على اهل الايمان والشدة على الكفار بالجهاد فى سبيل الله مع عدم الخوف من لومة لايم فهى اوصاف
لم تكن لاحد منهم فضلا من اجتماعها فيه لما ظهر من شدته على اهل الكفر ونكايته فيهم بحيث يقصر كل مجاهد
عن منزلته ولا يدانيه احد فى العزة على الكافرين سوا قتالهم وجهادهم والانتقام منهم وظاهر انتفاء ذلك
عن ابى بكر اجماعا اذ لا قتيل له فى الاسلام ولا جهاد بين يدى الرسول علم بقارب وتبر امير
المؤمنين عليه السلام وافتى بالمؤمنين وتواضعه معهم مشهور حتى انه لم يرقط طانشا ولا مستطيرا
فى حال من الاحوال وقد نسب الى الدعابة لكثرة تواضعه فقالوا انه كان فينا كاحدنا فى زمن
خلافته يمشى فى سوق الكوفة ويقول خلو سبيل المؤمن المجاهد فى سبيل الله ومعلوم حال
ابى بكر فى الطيش والغضب حتى اعترف طوعا بان له شيطانا يعتريه عند غضبه ومما يؤكد
ذلك انه لما اتى النبى صلى الله عليه وآله قريش بان يقتلوا عليا عليه السلم لهم من بعده حيث جاء سهيل
بن عمرو فى جماعة منهم فقالوا له يا محمد ان ارقاءنا لحقوا بك فارددهم علينا فقال رسول الله
صلى الله عليه وآله لتنتهن يا معشر قريش او ليبعثن الله عليكم رجلا يضربكم على تاويل
القران كما ضربتم على تنزيله فقال له بعض اصحابه من هو ابو بكر قال لا قال فعمر قال لا
لكنه خاصف النعل فى الحجرة وكان على عليه السلم يخصف نعل رسول الله صلى الله عليه وآله
قال الرازى فى تفسيره هذه الاية من اقوى الدلايل على فساد مذهب الامامية لان الذين
اتفقوا على امامة ابى بكر لو كانوا انكروا نصا جليا على امامة على عليه السلم لكان كلهم
مرتدين ثم لجاء الله بقوم يحاربونهم ويردونهم الى الحق ولما لم يكن الامر كذلك بل الامر
بالضد فان فرقة الشيعة مقهورون ابدا حصل الجزم بعدم النص وغير نظر فان مقتضى
الوعد ان يكون بعد الارتداد حصول جماعة موصوفين بالصفة المذكورة ونحن نقول

انهم على واصحابه لانهم ظهروا بعد موت الرسول صلى الله عليه وآله وقاتلوا الناكثين والقاسطين
والمارقين وغيرهم فيكون الوعد متحققا ولا يلزم استمرار ذلك فى جميع اوقات الاستقبال و
اجاب النيشابورى عنه ايضا بانه ما يدريك انه تعالى لا يجئ بقوم يحاربونهم ولعل المراد بخروج
المهدى عليه السلم هو ذلك فان محاربة من مات بدين الاوايل هى محاربة الاوايل ويؤيدهما
ذكره على بن ابرهيم فى تفسيره انها نزلت فى مهدى الامة واصحابه خطاب لمن ظلم آل محمد وقتلهم
وغصبهم حقهم فتامل

كتاب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر وفيه ايات الاولى

ولتكن منكم امة اى جماعة هى بعضكم فمن للتبعيض يدعون لعل التذكير باعتبار حمل
الامر على الجماعة من المذكورات دخلت فيه النساء تغليبا الى الخير الدين او مطلق
الامور الحسنة شرعا وعقلا من المعروف وترك المنكر فيكون مجملا تفصيله قوله يامرون
بالمعروف وينهون عن المنكر وفى الاية دلالة على وجوب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر
كما هو مقتضى الامر ولا خلاف بين العلماء فى وجوبهما وانما اختلفوا فى كونه على الكفاية او الاعيان
نظرا الى الاية الاولى لدلالة منكم على ان المراد بعضكم فمقتضاها الوجوب على البعض ويؤيده
انه لا يصلح كل احد لذلك فان التصدى له شروطا لا تشترك فيها جميع الامة كالعلم بالاحكام
فان الجاهل ربما نهى عن معروف وامر بمنكر ومن ابتاع الانكار فان الارتداع عن المنكر قد يحصل
بانكار البعض فلا حاجة الى الزيادة عليه وكيفية اقامتها والتمكن من القيام بها وخطاب
الجميع ليدل على انهم لو تركوه راسا اثموا جميعا وانه يسقط بفعل بعضهم كما فى غيره من فروض
الكفايات وذهب جماعة الى ان وجوبهما على الاعيان وهو قول الشيخ ره نظرا الى ان لفظ
منكم للتبيين وتخصيص المخاطبين من بين ساير الاجناس فانه ما من مكلف الا ويجب عليه

الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اما بيده او بلسانه او بقلبه والمعنى كونوا امة تامرون كقوله كنتم خير
امة وهو كقولك فلان من اولاده جند تريد ان جميع اولاده كذلك لا بعضهم وقد يرجح الاول
بان الغرض هو الردع عن القبح والبعث على الطاعة ليقع المعروف ويرتفع المنكر من غير ان يكون
لخصوص المكلف في ذلك مدخل ولانه اذا وقع من واحد كان الامر لغيره عبثا والحق
ان النزاع في ذلك كاللفظي فان القائلين بالوجوب العيني قالوا هو وان كان واجبا على
الكل الا انه متى قام به البعض سقط عن الباقين كسائر فروض الكفايات وهذا قول من
اوجبه كفاية ويؤيد الوجوب كفاية ما رواه الكليني باسناده عن مسعدة بن صدقة قال
سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول وسئل عن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اواجب هو
على الامة جميعا فقال لا فقيل له ولم قال انما هو على القوي المطاع العالم بالمعروف من المنكر
لا على الضعفة الذين لا يهتدون سبيلا الحديث اما القول بوجوبه في العقل وان السمع
مؤكد له كما ذهب اليه جمع من العلماء ففيه وضح اذ ليس في العقل ما يدل على الوجوب مطلقا
نعم يمكن اذا كان على سبيل دفع الضرر وعلى كل حال فانما يجب الامر بالواجب والنهي عن الحرام
اما المندوب فيستحب الامر به وكذا المكروه يستحب النهي عنه وعلى هذا يمكن تخصيص المعروف
بالواجب والمنكر بالحرام ويحتمل ايضا ان يراد من المعروف ما يعم الواجب والمندوب ويراد
من الامر المتعلق به الرجحان المطلق الشامل لهما والمنكر خلاف الطاعة وهو ما يعم الحرام
والمكروه ومن النهي ما يعمهما ايضا ويكون الوجوب المستفاد من قوله ولتكن ومن حصر
الفلاح من الامرين والناهين باعتبار بعض الافراد وعلى كل حال فلينظر الداعي الى
الخير في حال كل مكلف فيدعوه الى ما يليق به متدرجا من الاسهل الى الاصعب في الامر والانكار

كل ذلك

كل ذلك ايمانا واحتسابا لا سمعة ورياء ولا الغرض من الاغراض النفسانية والجسمانية فان هذه الدعوى
منصب النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلم من بعده وعنه صلى الله عليه وآله من امر بالمعروف
ونهى عن المنكر فهو خليفة الله في ارضه وخليفة كتابه وكفى بقوله وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ
اي الاخصاء بالفلاح مدحا لهم وقد يتمسك بهذا في ان الفاسق ليس له ان يامر بالمعروف وينهى
عن المنكر لانه ليس من اهل الفلاح واجيب بان هذا وارد على الغالب فان الظاهر ان الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر لا يشرع فيه الا بعد اصلاح احوال نفسه لان العاقل يقدم تهم نفسه على تهم
الغير لا ان الامر بالمعروف لا يكون الا من العدل غير الفاسق وقد تحقق ما ذكرناه انه لا يشترط في
الآمر والناهي صفة زائدة على كونه عالما بالمعروف والمنكر من كونه عدلا فيجوز للعاصي ان ينهى عما
يرتكبه لانه يجب عليه الترك والانكار فلا يسقط بترك احدهما وجوب الاخر ولعل في اطلاق منكم
من غير تقييد اشعارا به **الثانية** كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ دل على خيريتهم في الماضي ولا يلزم منه انقطاع
خيريتهم في المستقبل ونظيره قوله وكان الله غفورا رحيما ومغفرته المستانفة كالماضية وقيل
ان كان تامة والمعنى وجدتم خير امة وخلقتم كذلك وقيل كنتم في علم الله او في اللوح المحفوظ
او فيما بين الامم المتقدمة وقيل انها بمعنى صار أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ اظهرت وخلقت تَأْمُرُونَ
بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ كلام مستانف بين به كونهم خير امة كما تقول زيد كريم يطعم
الناس ويكسوهم ويقوم بما يصلحهم وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ عطف على سابقه والمراد الايمان بتوحيده
وعدله ودينه وجميع ما يجب ان يؤمن به والوجه في كون هذه الامة خير الامم مع ان الصفات
الثلث كانت حاصلة لسائر الامم ان الامر بالمعروف قد يكون بالقلب وباللسان وباليد
واقواها ما يكون بالقتال لانه القاء النفس في خطر القتل واعرف المعروفات الدين الحق

والايمان بالتوحيد والنبوة وانكر المنكرات الكفر بالله فكان الجهاد فى الدين محمد الاعظم المقاصد
لغرض ايصال الغير الى اعظم المنافع وتخليصه من اعظم المضار فكان من اعظم العبادات
ولما كان امر الجهاد فى شرعنا اقوى منه فى ساير الشرايع لا جرم صار ذلك موجبا لفضل هذه
الامة على ساير الامم واما الايمان فلا شك انه فى هذه الامة اكمل من غيرها لانهم آمنوا بكل ما يجب الايمان
به من رسول او كتاب او بعث او حساب او غير ذلك ولا يقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض
فان الايمان بالبعض دون البعض بمثابة عدم الايمان بالله ولقد اخبر عن الكفار بقوله
ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون ان يتخذوا بين ذلك سبيلا اولئك هم الكافرون
حقا وانما اخره مع ان حقه ان يقدم لانه قصد بذكره الدلالة على انهم امروا بالمعروف ونهوا
عن المنكر ايمانا بالله وتصديقا به واظهارا لدينه واقتصر فى وصف الامة على الايمان بالله
لانه يستلزم الايمان بالنبوة وبساير ما عددناه والا لم يكن فى الحقيقة ايمانا وفى الاية دلالة
على وجوب الامر بالمعروف والنهى عن المنكرات خيريتهم اذا كانت من هذا الوجه كان ما
نافاه منافيا للخيرية فيكون حراما واستدل بها على ان اجماع الامة حجة لانها تقتضى كونهم آمرين
بكل معروف وناهين عن كل منكر اذ الالف واللام فيهما للاستغراق فلو اجمعوا على باطل كان امرهم
على خلاف ذلك وهذا لا ينافى ما يذهب اليه معاشر الامامية من حجية الاجماع بدخول قول
المعصوم ضرورة ان المعصوم داخل فى الامة بل هو رئيسهم فى الاقوال والافعال فاجماعهم
مظنة لدخول قوله فان لم يعلم بخصوصه على ما ثبت فى الاصول **الثالثة** ان الله يامر
بالعدل اى الانصاف بين الخلق والتعامل بالاعتدال الذى ليس فيه ميل الى احد الجانبين
والتوسط فى جميع الاعتقادات والافعال والاقوال وعدم التفريط والافراط فيها فلا يكون

اعتقاده فى خلق الله ناقصا ولا فوق ما لا يجوز بان يعتقد الشركة والاتصاف بالصفات الناقصة
واتصاف النبى صلى الله عليه واله بالالوهية وكذا الامام بالنبوة وفى العبادات لا يجعلها ناقصة
عن الوظيفة المقررة من الشارع ولا يخترع فوقها وبالجملة لا يخرج عن حد وضع الشرع الشريف
والاحسان الى الغير وهو التفضل ولفظ الاحسان جامع لكل خير ولكن الاغلب استعماله فى
التبرع باتيان المال وبذل السعى الجميل ويحتمل دخول العبادات فيه ويراد احسان الطاعات
اما بحسب الكمية كالتطوع بالنوافل او الكيفية كما قال صلى الله عليه واله الاحسان ان تعبد الله
كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك وايتاء ذى القربى واعطاء الاقارب ما يحتاجون
اليه المعبر عنه بصلة الرحم وهو تخصيص بعد تعميم للاهتمام بل الاحسان ايضا كذلك وعلى
هذا فهو عام فى جميع الخلق ويحتمل ان يكون امرا بصلة قرابة رسول الله صلى الله عليه واله
المشار اليهم فى قوله الا المودة فى القربى وهو المروى عن ابى جعفر عليه السلم قال نحن هم و
ينهى عن الفحشاء والافراط فى متابعة القوة الشهوية كالزنا فانه قبيح بل هو اقبح احوال الانسان
واشنعها والمنكر ما ينكر على صاحبه من جميع المعاصى فهو تعميم بعد تخصيص والبغى الاستعلاء
والاستيلاء على الناس والتجبر والتكبر المحرم بل بمنزلة الكفر والجمع بين الاوصاف الثلثة
فى النهى مع ان الكل منكر فاحش ليتبين بذلك تفصيل ما نهى عنه لان الفحشاء قد يكون ما
يفعله الانسان فى نفسه مما لا يظهر امره ويعظم قبحه والمنكر ما يظهر للناس مما يجب عليهم انكاره
والبغى ما يتطاول به من الظلم لغيره وقيل العدل استواء السريرة والعلانية والاحسان
كون السريرة احسن من العلانية والمنكرات يكون العلانية احسن من السريرة يعظكم
بما تضمنت هذه الاية من مكارم الاخلاق لعلكم تذكرون لكى تتعظوا وتتذكروا فانه

الى الحق وتعلوى به وابن مسعود هى اجمع اية فى كتاب الله للخير والشر فصارت سببا لحسن
اسلام عثمن بن مظعون قال الخفف وحيث اسقطت من الخطبة لعنة الملاعين على امير
المؤمنين عليه السلم اثبت هذه الاية مقامها ولعمرى انها كانت فاحشة ومنكرا وبغيا ضاعف
الله لمن سنها غضبا ونكالا وخزيا اجابة لدعوة نبيه صلى الله عليه وآله وعاد من عاداه قال
المحشى يريد بلعنة الملاعين الخ من لعن عليا عليه السلم من بنى امية وبنى مروان والذى
اسقط لعنته عمر بن عبد العزيز والذى سن ذلك معوية لعنه الله انتهى واشار بدعوة النبى
صلى الله عليه وآله الى ما وقع فى يوم الغدير من دعائه لذلك فهو متواتر عندنا مشهور
عندهم ولا يذهب عليك ان هذا الكلام منه تصريح من لعن معوية ولقد وقع فى
مواضع منه التصريح بانه ما كان على الحق وان جهاده مع على عليه السلم لم يكن باجتهاد
ولا كان معذورا فيه بل ظلما وعدوانا قال فى سورة يونس عند قوله واصبر حتى يحكم الله
وهو خير الحاكمين روى ان ابا قتادة تخلف عن تلقى معوية حين قدم المدينة وقد تلقته
الانصار ثم دخل عليه فقال له ما لك لم تتلقنا قال لم يكن عندنا دواب قال فاين النواضح
قال قطعناها فى طلبك وطلب ابيك يوم بدر وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله
يا معشر الانصار ستلقون بعدى اثرة قال معوية فماذا قال قال فاصبروا حتى تلقونى قال
فاصبروا اذن نصبر فقال عبد الرحمن بن حسان الا ابلغ معوية بن حرب امير الظالمين
نثا كلامى فانا صابرون فمنظروكم الى يوم التغابن والخصام ولعمرى ان من
جعل معوية اسوة دينه ومقتداه فى عبادته ورضى بافعاله واقواله بعد ما بلغت اليه
الضلالات الذين لم يتبعوا شريعة الرسول ولا امنوا به وكيف يرضى بافعال من لم يخالط

الاسلام

الاسلام قبله فانما كان دخوله الى الاسلام كرها ونحى وجهه منه طوعا ورغبة وقد ثبت بالنقل الصحيح
عن ائمتنا الذين اذهب الله الرجس عنهم وطهرهم تطهيرا حيث سئلوا عن كون يزيد لعنه الله
اسوأ حالا ومعوية فقالوا ان يزيد سيئة من سيئات معوية وكفى بهذا بيانا لحاله فلا زاد
الرابع يا ايها الذين آمنوا قوا انفسكم بترك المعاصى وفعل الطاعات واهليكم بان
تدعوهم اليها وتحثوهم على فعلها نارا وقودها الناس والحجارة اى تتقد بهما كما تتقد
غيرها بالحطب وقيل المراد بالحجارة هى حجارة الكبريت ومنع الاهل فى ذلك انما يكون بالامر
بالمعروف والنهى عن المنكر وروى الكلينى عن ابى بصير فى قوله عز وجل قوا انفسكم واهليكم
نارا قلت كيف اقيهم قال تامرهم بما امر الله وتنهاهم عما نهاهم الله فان اطاعوك كنت قد
وقيتهم وان عصوك كنت قد قضيت ما عليك وفيها دلالة على ان الامر بالمعروف و
النهى عن المنكر ينبغى ان يكون للاقرب فالاقرب ولذا ابتدا بالنفس ثم بالاهل عليها
ملائكة يلى امرها وهم الزبانية موكلون بها غلاظ شداد غلاظ الاقوال شداد الافعال او
غلاظ الاخلاق اقويا على الافعال الشديدة لا تاخذهم رافة فى تنفيذ امر الله والغضب
له والانتقام من اعدائه او انهم كانوا رقاق الاجسام لان الظاهر من حال الملك انه روحانى
تخرجه عن الروحانية كجوهره وجوهر الملائكة لا يعصون الله ما امرهم فيقبلون
اوامره ويلتزمون نهيه لا يابونها ولا ينكرونها ويفعلون ما يؤمرون اى يؤدون ما
يؤمرون به لا متثاقلين عنه ولا متوانين فيه قال الشيخ فى ت وفى ذلك دلالة على ان الملائكة
الموكلين بالنار وبعقاب العصاة معصومون من فعل القبائح لا يخالفون الله فى اوامره
ويمتثلون كلما يامرهم به وعمومه يقتضى انهم لا يعصون فى صغيرة ولا كبيرة وقال الرمانى

لا يمكنه ان يعصي الملك في صغيرة ولا كبيرة لتمسكه بما يدعو اليه العقل دون الطبع فانه لا يقع منه قبيح
ثم قال وقال الجبائي في قوله لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون يعني في
دار الدنيا لان الاخرة ليست دار تكليف وانما هي دار جزاء وانما امرهم الله بتعذيب
اهل النار على وجه الثواب لهم بان جعل سرورهم ولذاتهم في تعذيب اهل النار كما جعل
سرور المؤمنين ولذاتهم في الجنة (الخامس) وَسَارِعُوا بادروا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ
اي الاعمال الموجبة للمغفرة كفعل الطاعات واجتناب المعاصي او الصلوات الخمس
او التوبة من الربا لانه ورد عقيب النهي عنه وفيها دلالة على استحباب المسارعة الى تعالى
الطاعة فيستفاد منها الحث على الصلوة في اول وقتها من غير توان وتكاسل الا ما خرج
بالدليل مثل تاخير العشائين الى المذكورة واصحاب الاعذار على القول بالتاخير فيهم
وبالجملة ما قام عليه دليل خرج من ذلك فلا تغفل وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ
عطف على مغفرة اي وسارعوا الى ما يوجب الجنة وتستحق به من الطاعات لان الغفران
ظاهره انه لازالة العقاب والجنة معناها حصول الثواب ولا بد للمكلف من تحصيل الامرين
والمراد وصفها بالسعة فان العرب اذا وصفت شيئا بالسعة وصفته بالعرض قال
امرؤ القيس بلاد عريضة وارض اريضة او كعرض السموات والارض اذا ضم بعضها الى
بعض اذ من البين ان نفس السموات لا يكون عرضا للجنة وقد صرح بذلك في موضع
آخر كعرض السماء او تشبيها باوسع ما علمه الناس من خلقه تعالى وابسط للمبالغة في وصفها
بالسعة قالوا وانما ذكر العرض بالعظم دون الطول للدلالة على ان الطول اعظم
في العادة ان العرض ادنى من الطول واذا كان العرض هكذا فما ظنك بالطول وقيل

كذلك

كذلك لو عكس الامر واما كونها مع ذلك في السماء فالظاهر ان المراد به كونها بعضها او منها بان يكون
البعض الآخر فوقها او يكون ابوابها في السماء كما يقال الدار في بستان لاتصال بابها اليها او انها
بتمامها فوق السماء وقول الحكماء ان ما فوق المحدد لا خلاء ولا ملاء اذ لا حيز فيه ولا التيام فكلام فلك
غير مسموع في الشريعة ولو قيل ان الجنة اذا كانت عرضها السموات والارض فاين النار لقيل
قد روي عن النبي صلى الله عليه واله انه سئل عن ذلك فقال اذا جاء الليل فاين النهار وهذه
معارضة فيها اسقاط السؤال الا ان القادر على ان يذهب بالليل حيث شاء قادر على ان
يخلق النار حيث شاء أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ هيئت لهم وظاهر الآية ان الجنة مخلوقة لانه لا تكون
معدة الا وهي مخلوقة موجودة ويدل عليه بعض الاخبار والى هذا يذهب اصحابنا وصرح
الشيخ المفيد في بعض رسائله بان الجنة مخلوقة وسكونها سكانها الملائكة ويستفاد
منها ان الغرض الاصلي من بناء الجنة دخول المتقين اي المطيعين لله ورسوله بترك
المعاصي وفعل الطاعات وان دخلها غيرهم من الاطفال والمجانين فعلى وجه التبع وكذا
الفساق لو عفي عنهم ثم انه تعالى وصف المتقين بقوله الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي السَّرَّاءِ
وَالضَّرَّاءِ في حالتي اليسر والعسر يعني انهم لا يخلون عن انفاق في كلتا الحالتين ما قدروا
عليه من كثير او قليل او المراد الانفاق في جميع الاحوال لان الانسان لا يخلو في وقت من
اوقاته عن مسرة او مضرة فلا يمنعهم حال الفرح وسرورهم ولا حال المحنة وبلاء عن انفاق ما
قدروا عليه وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ الممسكين عليه الكافين عن امضائه مع القدرة من قولهم
كظمت القربة اذا ملاتها وشددت راسها ولعل التعبير عن امساك الغيظ بالكظم بهذا
المعنى للاشارة الى انه لا ينبغي ان يخرج منه شيء اصلا ولو قليلا فانها لم تشدد راس القربة بحيث

لا يبرح منه شيء اصلا لانه لم يحصل الغرض والعافين عن الناس بالصفح والتجاوز وعدم
المؤاخذة مع الجناية عليهم لكن ينبغي ان يكون بالنسبة الى نفسه بحيث لا يؤول الى ابطال
الحدود والتعزيرات الشرعية والتهاون بها وفيه دليل على ان العفو عن الجاني مرغب
فيه مندوب اليه وان لم يكن واجبا والله يحب المحسنين والمحسن هو المنعم على غيره على
وجه عار عن وجه القبح ويكون المحسن ايضا عبارة عن الفاعل للافعال الحسنة من وجوه
الطاعات والقربات ويجوز ان يكون اللام فيه للجنس فيتناول كل محسن ويدخل تحته
هؤلاء المذكورون ويجوز ان يكون للعهد فيكون فيه اشارة الى الموصوفين بالصفات
المذكورة كانه قيل والله يحبهم فعبر عنهم بذلك ليدل على ان ذلك الاحسان ايضا ومقتضى الآية
ان الاوصاف المذكورة لها دخل في وصف التقوى ولعل تقديم الانفاق في العسر واليسر
عليها لكونه اشق شيء على النفس وادل على الاخلاص ولذا كثرت الاخبار في مدح السخا
وذم البخل فالذى تناول ما عده الله سبحانه من اخلاق اهل الجنة السخا ويؤيد ذلك
من الاخبار ما رواه انس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وآله قال السخا شجرة في الجنة
واغصانها في الدنيا فمن تعلق بغصن من اغصانها قادته الى الجنة والبخل شجرة في النار
اغصانها في الدنيا فمن تعلق بغصن من اغصانها قادته الى النار وقريب من ذلك
ما رواه الكليني عن الوشا قال سمعت ابا الحسن عليه السلام يقول السخي قريب من الله
السخي قريب من الله قريب من الجنة قريب من الناس قال وسمعته يقول السخا شجرة في الجنة
من تعلق باغصانها دخل الجنة وعن محمد بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال اتى
رجل النبي صلى الله عليه وآله فقال يا رسول الله اي الناس افضلهم ايمانا فقال ابسطهم

كفا

كفا وعن مسعدة بن صدقة عن جعفر عن ابائه عليهم السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال
السخي محبب في السموات محبب في الارض خلق من طينة عذبة وخلق ماء عينيه من ماء الكوثر والبخيل
مبغض في السموات مبغض في الارض خلق من طينة سبخة وخلق ماء عينيه من ماء العوسج وعن
جميل بن دراج قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول خياركم سمحاؤكم وشراركم بخلاؤكم
من خالص الايمان البر بالاخوان والسعي في حوائجهم وان البار بالاخوان ليحبه الرحمن وفي
ذلك مرغمة للشيطان وتزحزح من النيران ودخول الجنان يا جميل اخبر غرر اصحابك قلت
جعلت فداك من غرر اصحابي قال هم البارون بالاخوان في العسر واليسر ثم قال يا جميل اما
ان صاحب الكثير يهون عليه ذلك وقد مدح الله في ذلك صاحب القليل فقال في كتابه
ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوق شح نفسه فاولئك هم المفلحون
وعن مسعدة بن صدقة قال قال ابو عبد الله عليه السلام لبعض جلسائه الا اخبرك بشيء
تقرب من الله ويقرب من الجنة ويباعد من النار فقال بلى فقال عليك بالسخا فان الله
خلق خلقا برحمته لرحمته فجعلهم للمعروف اهلا وللخير موضعا وللناس وجها يسعى اليهم لكى
يحيوهم كما يحيي المطر الارض اولئك هم المؤمنون الآمنون يوم القيمة والاخبار في ذلك
كثيرة ثم انه تعالى عد بعد ذلك من اخلاق اهل الجنة كظم الغيظ ومما جاء في الاخبار ما رواه ابو
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من كظم غيظه وهو يقدر على انفاذه ملأه الله يوم القيمة
رضا وفي خبر آخر ملأه الله يوم القيمة امنا وايمانا وروى الكليني عن سيف بن عميرة قال حدثني
من سمع ابا عبد الله عليه السلام يقول من كظم غيظا ولو شاء ان يمضيه امضاه ملأ الله قلبه يوم
القيمة رضاه وعن الوصا عن ابي جعفر عليه السلام قال من كظم غيظا وهو يقدر على امضائه حشى الله

قلبه امنا وايمانا يوم القيمة وعن علي بن الحسين عليه السلم قال قال رسول الله صه من احب السبيل
الى الله عز وجل جرعتان جرعة غيظ يردها بحلم وجرعة مصيبة يردها بصبر وعن ابي عبد الله
عليه السلم انه قال ما من عبد كظم غيظا الا زاده الله عز وجل عزا في الدنيا والاخرة الحديث و
الاخبار في ذلك كثيرة ثم انه تعالى عد من اخلاق اهل الجنة العفو عن الناس ومما جاء في الاخبار
ما رواه الكليني في الحسن عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلم قال قال رسول
الله صلى الله عليه واله في خطبته الا اخبركم بخير خلائق الدنيا والاخرة قالوا بلى يا رسول الله
قال العفو عمن ظلمك وتصل من قطعك والاحسان الى من اساء اليك واعطاء من حرمك
وعن حمران بن اعين قال ابو عبد الله عم ثلث من مكارم الدنيا والاخرة تعفو عمن ظلمك
وتصل من قطعك وتحلم اذا جهل عليك وعن السكوني عن ابي عبد الله عليه السلم قال
قال رسول الله صلى الله عليه واله عليكم بالعفو فان العفو لا يزيد العبد الا عزا فتعافوا
يعزكم الله وعنه صلى الله عليه واله ما عفى رجل عن مظلمة قط الا زاده الله بها عزا والاخبار
في ذلك كثيرة وفيما ذكرناه كفاية وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً فعلة متزايدة القبح أَوْ ظَلَمُوا
أَنفُسَهُمْ او اذنبوا اي ذنب كان مما يؤاخذون به وقيل الفاحشة الزنا وظلم النفس و
سائر المعاصي وقيل الفاحشة الكباير وظلم النفس الصغاير ويحتمل كون الفاحشة المعصية
المتعدية والظلم المعصية اللازمة او كون الفاحشة الظلم على الغير بتضييع حقوقه وظلم النفس الظلم
عليها بتضييع حقوق الله تعالى ذَكَرُوا اللَّهَ تذكروا وعيده او حقه العظيم وجلاله الموجب
للخشية والحيا منه او ذكروه بالثناء والتعظيم فان من اداب المسألة والدعاء تقديم التعظيم
فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ فتابوا عنها بان ندموا على ما وقع منهم من القبيح وعزموا ان لا يعودوا

اليه

اليه ثانيا اما الاستغفار بمجرد اللسان فلا اثر له في ازالة الذنب وانما يجب اظهار هذا الاستغفار
لازالة التهمة ولاظهار كونه منقطعا الى الله وَمَن يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ استفهام بمعنى
النفي بين فيه وصف ذاته بسعة الرحمة وعموم المغفرة وانه لا مفزع للمذنبين سواه وترغيب
للعاصين في التوبة وطلب المغفرة واسقاط العقاب بالتوبة عندنا تفضل من الله سبحانه
لا انه واجب عقلي كما هو الظاهر من حيث استدل عليه بان العبد اذا جاء في الاعتذار و
التنصل باقصى ما يقدر عليه وجب العفو والتجاوز فان ذلك في محل المنع اذ العقل لا
يقبح الانتقام والانتصاف بل هو محض العدل كما اشار اليه المحقق الطوسي في التجريد وقد
اجمع اصحابنا الامامية على عدم وجوب سقوطه عقلا ونقله الطبرسي في مواضع منه نعم
استحقاق الثواب بالتوبة واجب عقلا لانه لو لم يكن مستحقا بالتوبة لقبح تكليفه بها لما
فيها من المشقة وقد بسطنا الكلام في بعض المواضع من كتابنا هذا وبالجملة وقعت
معترضة بين المعطوف والمعطوف عليه وهو قوله وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا فلم يقيموا
على ذنوبهم وهو من تتمة التوبة فان مجرد الاستغفار مع الاصرار لا يكفي فيها وانما يؤثر
عند ترك الاصرار وقد روي عن النبي صلى الله عليه واله انه قال لا صغيرة مع الاصرار ولا
كبيرة مع الاستغفار يعني انه لا تبقى كبيرة مع التوبة والاستغفار ولا تبقى الصغيرة صغيرة
مع الاصرار بل تصير كبيرة ومعنى الاصرار على الذنب ان يكون عازما على ايقاعه كلما اراده
بحيث لا يتحاشى عنه لا ان يكون متلبسا به في جميع الاوقات فان ذلك غير معتبر في معناه
لغة ولا عرفا بل الظاهر منه ما قلناه يقال فلان مصر على شرب الخمر ويريدون انه لا يتحاشى
عنه ويشربه كلما اراده وبالجملة فالاصرار اما فعلي كالمواظبة على نوع او انواع من الصغاير

بان يكون مقيما على فعلها واما الحكمي وهو العزم على فعلها ثانيا بعد وقوعه وان لم يفعل وقريب من ذلك
ما قاله ابن عباس ان الاصرار السكون على الذنب بترك التوبة والاستغفار منه وروى الكليني
عن جابر عن ابي جعفر ع في قول الله عز وجل ولم يصروا على ما فعلوا قال الاصرار ان يذنب الذنب
فلا يستغفر ولا يحدث نفسه بتوبة فذلك الاصرار وعلى هذا فعدم الاصرار انما يتحقق بالعزم
على عدم العود اليه والاقلاع عنه بالمرة وان تكرر مرة او مرارا مع العزم عليه لا ينافي الاصرار
ولا اقامة على الذنب ومقتضى ما ذكرناه انه لو فعل الصغيرة مرة واحدة غير عازم على العود اليها
لم يخرج بذلك عن العدالة ولم يحتج الى التوبة وهو المشهور بين الفقهاء فان الصغيرة عندهم
لا تقدح في العدالة من دون اصرار ولكن في الاخبار ما يدل على ان التوبة منها ايضا كالخبر
السابق عن انه بعد التوبة يكون مصرا وهو الظاهر من ى فانه قال عند قوله ولم يصروا على
ما فعلوا ولم يقيموا على ذنوبهم غير مستغفرين لقوله ع ما اصر من استغفر وان عاد في اليوم
سبعين مرة ونحوه في ق والظاهر ان مرادهما بالاستغفار التوبة تفسيرا للاصرار فان لم يتب
يكون مصرا وح لكن يلزم عدم الفرق بين الكبيرة والصغيرة في انه لا يغفر الا مع التوبة و
بعدمها يكون فاسقا وهو خلاف المشهور كما عرفت وَهُمْ يَعْلَمُونَ قال في ق يحتمل وجوها
احدها ان معناه وهم يعلمون الخطيئة ذاكرين لها غير ساهين ولا ناسين لانه تع يغفر
للعبد ما نسيه من ذنوبه وان لم يتب منه بعينه عن الجبائي والسدي وثانيها ان معناه يعلمون
الحجة في انها خطيئة فاذا لم يعلموا ولا طريق لهم الى العلم به كان الاثم موضوعا عنهم كمن تزوج بامه
من الرضاع او النسب وهو لا يعلم به فانه لا ياثم وهذا قول ابن عباس والحسن وثالثها ان
المراد وهم يعلمون ان الله يملك مغفرة ذنوبهم عن الضحاك ولا يذهب عليك ان الظاهر من الاية
الضحاك

الاول

الاول والجملة حال من فاعل يصروا تقيد المنفي لا النفي أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ مَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ
وَجَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خبر عن الذين ان جعل مبتدا وجملة مستانفة مبينة لما قبلها
ان عطف الذين على المتقين او على الذين ينفقون فيكون المعنى ان الجنة معدة للمتقين والتائبين
يعني ان الغرض الاصلي من خلقها دخولهم وح فلا ينافي في ذلك دخول غيرهم وهم المصرون كما
ان النار معدة للكافرين جزاء لهم على كفرهم ومع ذلك يدخلها غيرهم من الفساق فقول صاحب
ق وفي هذه الايات بيان قاطع ان الذين امنوا على ثلث طبقات متقون وتائبون ومصرون
وان الجنة للمتقين والتائبين منهم دون المصرين ومن خالف ذلك فقد كابر عقله وعاند
ربه مدفوع بما بيناه وبما دل على دخول المصرين الجنة من الايات الصريحة في العفو والتفضل
والاحسان والمغفرة لمن يشاء وعموم قوله من عمل صالحا يجز به وسائر ما يدل على وجوب ايصال
ثواب العمل الى صاحبه وبعد خلوده النار من فعل ذنبا واحدا آخر عمره ولم يتب عنه مع صرف اكثر
عمره في الطاعة والعبادة وما ذكره مبني على الاحباط وعلى ان كل ذنب كفر وعلى عدم جواز العفو
وهي باطلة عندنا بما قام من الادلة العقلية على بطلانها على انا لو سلمنا دلالتها على ان الجزاء
واجر العمل الموجب لدخول الجنة مخصوص بالمتقين والتائبين فلا يدل على عدم دخول غيرها
بالتفضل والاحسان والعفو وكظم الغيظ التي مدح تع عباده المتصفين بها وحثهم عليها
فيبعد ان يمنع نفسه وهو كريم على الاطلاق لا تزيد في ملكه الطاعة ولا تنقص المعصية هذه
الصفات الكاملة مع ترغيبه فيها العبد الذي لا انتقام كالخلق والطبع له ولا دلالة على
ذلك انما هي بالمفهوم الضعيف فلا يصادم ما ليس مع تصريح المنطوق بخلافه قال تع في سورة الحديد
سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ

آمَنُوا بِاللّٰهِ وَرُسُلِهِ يعلم من ذلك ان ذكر المتقين هنا للاهتمام او لغيره لا للحصر وتنكير جنات على
تقدير كون اولئك خبر الذين للدلالة على ان ما لهم ادون مما للمتقين الموصوفين بتلك الصفات
المذكوره في الاية المتقدمه وكفاك فارقا بين القبيلتين انه فصل آيتهم بان بين انهم محسنون
مستوجبون لمحبة الله وذلك لانهم حافظوا على حدود الشرع وتخطوا الى التخصيص بكارم وفضل
آية هؤلاء بقوله نعم وَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ نظرا الى انه المتدارك لتقصيره كالعامل لتحصيل
بعض ما فوت على نفسه وفرق ما بين المحسن والمتدارك والمحبوب والاجير ولعل في تبديل
لفظ الجزاء بالاجر اشارة الى هذه النكتة والمخصوص بالمدح محذوف تقديره ونعم اجر العاملين
ذلك يعني المغفرة والجنات السادسه وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ اي القرآن وقرئ نزل
على البناء للمجهول ونائب الفاعل قوله أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللّٰهِ وهي المخففة من المثقلة
واسمها ضمير الشأن والمعنى انه اذا سمعتم آيات الله يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا وهما حالان من الآيات
فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وهو جزاء اذا الشرطية وغيره صفة حديث
والمراد نهي المؤمنين على مجالسة المعاندين المستهزئين وقت اظهار العناد والكفر والاستهزاء
بالآيات منهم فضمير معهم يرجع الى الكفار والمستهزئين المدلول عليه بقوله يكفر بها ويستهزأ بها
وهذا انما كان لما نزل عليهم بمكة من قوله في سورة الانعام واذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا
فاعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره الاية وذلك ان المشركين بمكة كانوا يخوضون في ذكر
القرآن في مجالسهم فيستهزئون به فنهى المسلمين عن القعود معهم ما داموا خائضين فيه وكان
احبار اليهود بالمدينة يفعلون نحو فعل المشركين فنهوا ان يقعدوا معهم كما نهوا عن مجالسة
المشركين بمكة وكان الذين يقاعدون الخائضين في القرآن من الاحبار هم المنافقون

إِنَّكُمْ إِذًا مِثْلُهُمْ في الاثم لانكم لم تنكروا عليهم مع قدرتكم على الانكار او الاعراض او مثلهم في الكفر ان
رضيتم به لان الرضا بالكفر كفر والراضي به كافر قطعا وانما لم يكن المسلمون بمكة حين كانوا
يجالسون المشركين الخائضين بمثابتهم لانهم كانوا بمعزل عن الانكار فكان تركهم الانكار
لعجزهم وهؤلاء لم ينكروا مع قدرتهم فكان ذلك عن رضى منهم إِنَّ اللّٰهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ
وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا اي مجمع الفريقين وهم القاعدون والمقصود معهم في النار و
العقوبة فيها كما اتفقوا في الدنيا على عداوة المؤمنين والمظاهرة عليهم وفي الاية دلالة واضح
على وجوب انكار المنكر مع القدرة وزوال العذر وان من رضي بالكفر فهو كافر ومن رضي
بمنكر رآه وخالط اهله وان لم يباشر الفعل كان مشركهم في الاثم وان من ترك الانكار مع
القدرة عليه فهو مخطئ آثم قال جماعة من المفسرين ومن ذلك ما اذا تكلم الرجل في مجلس بكذب
فضحك منه جلساؤه فيسخط الله عليهم وروى العياشي باسناده عن علي بن موسى الرضا عليهما
السلام في تفسير هذه الاية قال اذا سمعت الرجل يجحد الحق ويكذب به ويقع في اهله فقم من عنده ولا
تقاعده وروى الكليني في الصحيح عن شعيب العقرقوفي قال سألت ابا عبد الله عليه السلم عن
قول الله عز وجل وقد نزل عليكم في الكتاب ان اذا سمعتم آيات الله يكفر بها الى آخر الاية فقال
انما عنى بهذا الرجل يجحد الحق ويكذب به ويقع في الائمة فقم من عنده ولا تقاعده كائنا من كان
وفي الحسن عن عبد الاعلى قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول من كان يؤمن بالله واليوم
الآخر فلا يقعدن في مجلس يعاب فيه امام او ينتقص فيه مؤمن وعن عبد الاعلى بن اعين
عنه عليه السلم قال من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يجلس مجلسا ينتقص فيه امام او يعاب فيه
مؤمن وعن عبيد الله بن صالح عن ابي عبد الله ع قال لا ينبغي للمؤمن ان يجلس مجلسا يعصى الله

فيه يقدر على تغييره وعن زرارة عن ابي جعفر عليهما السلم قال من قعد في مجلس يسب فيه امام من الائمة
يقدر على الانتصاف ولم يفعل البسه الله الذل في الدنيا وعذبه في الآخرة وسلبه صالح ما من عليه
من معرفتنا والاخبار في ذلك كثيرة هذا وقد يظهر من الاية جواز مجالستهم في غير ذلك كما لو خاضوا
في حديث غيره وان كانوا كفارا مستهزئين وهو الظاهر من فحوى على ان تكون حتى غاية للتحريم ولا
يخفى انه خلاف المشهور بين العلماء فانهم يقولون بتحريم الاختلاط مع الفساق ووجوب الاعراض
عنهم وتحريم الميل اليهم وفي الاخبار دلالة على ذلك ايضا روى الكليني عن عمر بن يزيد في الصحيح عن
ابي عبد الله عليه السلم قال لا تصحبوا اهل البدع ولا تجالسوهم فتصيروا عند الناس كواحد منهم وفي
الصحيح عن داود بن سرحان عن ابي عبد الله عليه السلم قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا
رأيتم اهل الريب والبدع من بعدي فاظهروا البراءة منهم واكثروا من سبهم والقول فيهم و
الوقيعة الحديث وعن علي بن الحسين عليه السلم يا بني انظر خمسة فلا تصاحبهم ولا تحادثهم ولا
ترافقهم في طريق وعد منهم الكذاب والفاسق والبخيل والاحمق والقاطع لرحمه ونحوها من
الاخبار الدالة على النهي عن المجالسة مطلقا بل المرافقة وكفاك دليلا على ذلك ظاهر قوله تعالى
ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار ولا يبعد ان الظالم سواء من كان مقارفا للذنوب والمعاصي
غير مرتدع عنها وعلى هذا يمكن حمل الاية على ان حتى لتعليل النهي والمعنى لا تقعدوا معهم حتى تركوا
ذلك فان الجلوس عندهم قد يكون سببا للاستهزاء والكفر فانهم قد يقصدون اغاظة المسلمين
فاذا لم يكونوا معهم واسالم يخوضوا فيه او ان الجلوس عندهم قد يكون سببا لتذكر آلهتهم فيريدون
انتقام ذلك فيكفرون ويستهزئون بالآيات **السابعة** وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ
فِي آيَاتِنَا ظاهره ان الخطاب للنبي صلى الله عليه وآله ويحتمل ان يكون له والمراد غيره من قبيل

اياك

اياك اعني واسمعي يا جارة ومعنى الخوض التكذيب واصله التخليط في المفاوضة على سبيل العبث واللعب
وترك التفهم والتبيين وقريب منه قول المفسرين انه في الآية الشروع في آيات الله على سبيل الطعن
والاستهزاء وقد كانت قريش في انديتهم يفعلون ذلك فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ اي اتركهم ولا تجالسهم حَتَّى يَخُوضُوا
فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وقد تقدم الكلام في ذلك وَإِمَّا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ اي ان انساك الشيطان
النهي عن الجلوس معهم فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ اي فلا تقعد معهم في شيء
من المجالس بعد ان تذكر النهي عن المجالسة ووضع الظاهر موضع المضمر للتسجيل عليهم بالظلم ويجوز ان
المراد ان كان الشيطان ينسينك قبل النهي قبح مجالسة المستهزئين لانها مما تنكره العقول فلا
تقعد بعد ان ذكرناك قبحها ونهاك عليه بالنهي عن المجالسة معهم واضافة الانساء الى الشيطان
مع انه فعل الله تعالى لانه تعالى اجرى عادته بان يفعل النسيان عند الاعراض عن الفكر وتراكم
الخواطر الرديئة والوساوس الفاسدة من الشيطان فجاز اضافة النسيان اليه لما حصل عند فعله
كذا في ت ثم قال بعد ذلك وقال الجبائي وفي هذه الاية دلالة على بطلان قول الامامية في
جواز التقية على الانبياء وعلى الائمة وان النسيان لا يجوز على الانبياء وهذا القول غير صحيح
ولا مستقيم لان الامامية انما يجوز التقية على الامام فيما يكون عليه دلالة قاطعة توصل الى العلم
ويكون المكلف مزاح العلة في تكليفه فاما ما لا يعرف الا بقول الامام من الاحكام ولا يكون
على ذلك دليل الا من جهته فلا يجوز عليه التقية فيه ويمكن ان يجاب بان الاية لا تدل على عدم
جواز التقية فانها مطلقة يجوز تقييدها بعدم الخوف والضرر وعدم المفسدة مع ان الامامية
لا يجوزوا التقية على الانبياء واما السهو والنسيان فلم يجوزوهما عليهم فيما يؤدونه عن الله تعالى
فاما ما سواه فقد جوزوا عليهم ان ينسوه او يسهو عنه ما لم يؤد ذلك الى اخلال العقل وكيف لا يكون

كذلك وقد جوّزوا عليهم النوم والاغماء وهما من قبيل السهو فهذا ظن منه فاسد وبعض الظن
اثم انتهى ما لخصته كلامه انه لا خلاف في ذلك بين الامامية وغيرهم تامل ولما نزلت الاية
ضاق المسلمين معهم فكانوا لا يستطيعون ان يجلسوا في المسجد الحرام ولا ان يطوفوا
به فنزلت الرخصة في ان يقعدوا معهم ويذكروهم ويفهموهم بقوله وما على الذين يتقون
اي الشرك والكباير والفواحش من حسابهم من ذنوبهم التي يحاسبون عليها من
شيء ولكن ذكرى اي ولكن يذكرونهم تذكيرا اولكن الذي يامرونهم به ذكرى فهو
مفعول مطلق او خبر ولا يجوز ان يكون عطفا على محل من شيء كقولك ما في الدار من
احد ولكن زيد لان قوله من حسابهم حال من شيء قدم عليه فصار قيدا للعامل فان عطف
ذكرى على شيء عطف المفرد على المفرد كانت جهة القيد معتبرة فيه ويؤول المعنى الى ان عليك
من حسابهم ذكرى وظاهر ان ذكرى ليس من حسابهم حال من شيء قدم عليه فصار قيدا للعامل
فان عطف ذكرى على شيء عطف المفرد على المفرد فتامل لعلهم يتقون المعاصي فلا يخوضون
ولنختم الكتاب بآيات لها تعلق بالمقام وهي ولقد آتينا لقمان الحكمة وهو لقمان بن
باعور بن اخت ايوب عليهما السلم عن وهب وابن خالته عن مقاتل وقيل كان من
اولاد آزر وعاش الف سنة وادرك داود عليه السلم واخذ منه العلم وكان يفتي قبل
مبعث داود فلما بعث قطع الفتوى فقيل له في ذلك فقال الا اكتفي اذا كفيت وقد اختلفوا
في كونه نبيا او لا والاكثر على انه كان حكيما ولم يكن نبيا وقيل كان نبيا عن عكرمة والسدي
والشعبي وفسروا الحكمة هنا بالنبوة وقيل انه كان عبدا اسود حبشيا غليظ المشافر مشقوق
الرجلين في زمن داود عليه السلم وقال له بعض الناس الست كنت ترعى معنا فقال نعم قال فمن

اين

اين اوتيت ما اريك قال قدر الله واداء الامانة وصدق الحديث والصمت عما لا يعنيني وعن نافع عن ابن
عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول حقا اقول لم يكن لقمان نبيا ولكن كان عبدا
كثير التفكر حسن اليقين احب الله فاحبه ومنّ عليه بالحكمة كان نائما نصف النهار اذ جاءه
نداء يا لقمان هل لك ان يجعلك الله خليفة في الارض تحكم بين الناس بالحق فاجاب ان خيرني ربي
قبلت العافية ولم اقبل البلاء وان عزم علي فسمعا وطاعة فاني اعلم انه ان فعل ذلك بي اعانني
وعصمني فقالت الملائكة بصوت لا يراهم لم يا لقمان قال لان الحكم اشد المنازل واكدها يغشاه
الظلم من كل مكان ان وفى فبالحرى ان ينجو وان اخطأ اخطأ طريق الجنة ومن يكون في الدنيا
ذليلا وفي الآخرة شريفا خير من ان يكون في الدنيا شريفا وفي الآخرة ذليلا ومن يختر الدنيا على
الآخرة تفتنه الدنيا ولا يصيب الآخرة فتعجبت الملائكة من حسن منطقه فنام نومة فاعطي الحكمة
فانتبه يتكلم بها وعن ابن عباس لقمان لم يكن نبيا ولا ملكا ولكن كان راعيا اسود فرزقه
الله العتق ورضي قوله ووصيته فقص امره في القرآن ليتمسكوا بوصيته فانها صدرت عن
حكمة اعطاه الله ثم ابان ما صرح بها وح فيصح التمسك بها في ثبوت الاحكام ان اشكر لله
ان هي المفسرة لان ايتاء الحكمة في معنى القول ومن يشكر فانما يشكر لنفسه لان نفعه عايد
اليه فان دوام النعم واستحقاق مزيدها اللذان هما من آثار الشكر انما يعودان على الشاكر
نفسه ومن كفر فان الله غني لا يحتاج الى الشكر حميد حقيق بان يحمد وان لم يحمده احد
او انه محمود ينطق بحمده جميع مخلوقاته فان كلا منها بلسان حاله واذ قال لقمان لابنه قيل اسمه انعم
وقيل اشكم وقيل ماثان وهو يعظه يا بني تصغير اشفاق لا تحقير لا تشرك بالله قيل
كان كافرا فلم يزل به حتى اسلم ومن وقف على لا تشرك جعل بالله قسما ان الشرك لظلم

عظيم لانه تسوية بين من لا نوجد نعمه الا منه وبين من لا يتصور ان يكون منه نعمه وهو ظلم
لا يكتنه عظمه ووصينا الانسان بوالديه حملته امه وهنا على وهن اى حملته
وهنا على وهن وهو كقولك رجع عودا على بدء بمعنى يعود عودا على بدء وهو في موضع الحال
والمعنى انها تضعف ضعفا فوق ضعف فانها تتزايد في الضعف وذلك لان الحمل كلما ازداد
وعظم ازداد ثقلا وازدادت امه ضعفا وفصاله في عامين وفطامه من الرضاع في
انقضاء عامين اى بعد مضيهما ويجوز الزيادة شهرا او اثنين عليهما على ما دلت عليه غيرها
من الادلة ولا يبعد حمل ذلك على الضرورة اما النقيصة كذلك فيجوز ايضا وقد دل عليه غيرها
من الايات وسيجى بيانه ان شاء الله تعالى والمراد انها بعد ما تلده ترضعه عامين وتربيه
فتلحقها المشقة بذلك ايضا ان اشكر لي ولوالديك تفسير لوصينا ولعل المراد منها
وصينا الانسان بان يبر والديه كما يظهر من تفسيره وفي الاقتصار على الوالدين مبالغة
زائدة لا يمكن فوقها حيث جعل الوصية لهما وصية اليه تعالى ويحتمل ان يكون بدلا من والديه
بدل الاشتمال وذكر الحمل والفصال في البين اعتراض مؤكد للتوصية في حق الام خصوصا
لكثرة مشقتها ومن ثم قال صلى الله عليه واله لمن سأله من ابر امك ثم امك ثم امك ثم
قال بعد ذلك ثم اباك الي المصير اى مرجع المطيع والشاكر لي ولهما والعاصي والكافر النعم
والعاق لهما الى فاجازي كلا منهما بعمله وعلى ما يستحقه ثم بالغ مرة اخرى في التوصية بالاطاعة
الا في الكفر فهو بمنزلة الاستثناء وان جاهداك على ان تشرك بي ما ليس لك به
علم فلا تطعهما وان بذلا جهدهما في ان تعبد غيري وتشركه معي في العبادة فلا تطعهما
في ذلك فانه طاعة فيما ليس لك به علم اذ العلم بثبوت الشريك محال لامتناعه في نفسه فيكون المراد

بنفي

بنفي العلم انه نفيه في نفسه وقد يستفاد وجوب متابعة العلم وعدم متابعة غيره وحتى لو فرض العلم
بثبوت الشريك كان جائزا لكان الواجب متابعة الوالدين فيه فكيف غيره ولكن ذلك محال
لامتناع متعلقه كما عرفت وصاحبهما في الدنيا معروفا صحابا معروفا يرتضيه الشرع وان
كانا كافرين وجاهداك على الشرك كما سلف والمعنى لا تترك الاحسان معهما بل استعمل
معهما المعروف من خلق جميل واحتمال ما يصل اليك منهما وما كذلك من بر وصلة تعيشهما به ونحوه
مما هو مقتضى المعروف والاحسان في الدنيا مع قطع النظر عن آخرتهما واتبع في الدين سبيل
من اناب الي بالتوحيد والاخلاص في الطاعة ثم الي مرجعكم انت وهما فانبئكم بما
كنتم تعملون فاجازيك على ايمانك واجازيهما على كفرهما وفي تينك شيئان احدهما
الجزاء الى فلا تحدث نفسك بجفوة والديك وعقوقهما لشركهما ولا تحرمهما برك ومعروفك
في الدنيا كما اني لا امنعهما بنفي والثاني التحذير من متابعتهما على الشرك والحث على الثبات
والاستقامة في الدين بذكر المرجع والوعيد والايتان معترضتان في تضاعيف وصية
لقمن تاكيدا لما فيها من النهي عن الشرك كانه قال وقد وصينا بمثل ما وصى به وذكر الوالدين
للمبالغة في ذلك فانهما مع كونهما تلو الباري في استحقاق التعظيم والطاعة لا يجوز ان يطاعا
في الاشراك فما ظنك بغيرهما يا بني انها ان تك مثقال حبة من خردل اى ان الخصلة
من الاسائة والاحسان ان تك في الصغر والخفاء كحبة الخردل وقرئ نافع برفع المثقال
على ان الهاء ضمير القصة وكان تامة وتانيثها لاضافة المثقال الى الحبة فان المضاف قد
يكتسب من المضاف اليه التانيث وقد يعد في الاشعار العربية كثيرا او ان التانيث على المعنى
نظرا الى ان المراد الحسنة والسيئة فتكن في صخرة او في السموات او في الارض عطف على ما سبق

والمراد انها اذا كانت فى الصخرة كحبة الخردل وكانت فى اخفى موضع واحرزه كجوف الصخرة العظيمة فان
الحبة فيها اخفى وابعد من الاستخراج او حيث كانت فى العالم العلوى او السفلى فلا بد ان الصخرة
لا بد ان يكون فى السموات او فى الارض فما الفايدة فى ذكرهما الا ان فى الكلام اضمارا والمراد
فى صخرة او فى موضع اخر من السموات والارض ويمكن توجيهه ايضا بان خفاء الشىء اما ان يكون
لغاية صغره او لاحتجابه او لكونه بعيدا او لكونه فى ظلمة فاشار الى الاول بقوله مثقال حبة من خردل
والى الثانى بقوله فتكن فى صخرة والى الثالث بقوله فى السموات والى الرابع بقوله او فى الارض
يأت بها الله يحضرها فيحاسب بها عاملها يوم القيمة وغيره بالعرض ليست فى قوله يعلمه الله لانه
انتم مع العلم بكانه قادر على الاتيان به وهو جواب الشرط إن الله لطيف يصل علمه
الى كل خفى خبير عالم بكنهه وقيل المراد انه لطيف باستخراجها خبير بمستقرها وروى العياشى
باسناده عن ابن مسكان عن ابى عبد الله ع قال اتقوا المحقرات من الذنوب فان لها طالبا
لا يقولن احدكم اذنب فاستغفر الله ان الله تعالى يقول انها ان تك مثقال حبة من خردل
الاية وروى ان ابن لقمن قال اراءيت الحبة تكون فى مقل البحر اى فى مغاصه يعلمها الله فقال
ان الله يعلم اصغر الاشياء فى اخفى الامكنة لان الحبة فى الصخرة اخفى منها فى الماء يا بنى اقم الصلوة اى
فى اوقاتها التى امرها الله بالاقامة فيها لما فيها من تعظيم المعبود الحق وأمر بالمعروف وانه
عن المنكر فان الشفقة على الخلق تتم بهما واصبر على ما اصابك يحتمل ان يكون عاما
فى كل ما يصيبه من المحن والشدايد وان يكون خاصا بما يصيبه فيما امر به من الامر بالمعروف
والنهى عن المنكر من اذى من بعثهم على الخير وينكر عليهم الشر ولكن العلماء اشترطوا فى جوازهما
عدم الضرر فلعل المراد انه مع ظن عدم الضرر ينبغى الاقدام عليهما وان حصل الاذى بعده او المراد

ان نفس

ان نفس الامر بالمعروف والنهى عن المنكر كلفة ينبغى الصبر عليها إن ذلك اى الصبر وجميع ما وقع
الامر به من عزم الامور اى مما عزمه الله منها اى قطعه قطع ايجاب والزام فيكون مصدرا بمعنى
المفعول ويجوز ان يكون بمعنى الفاعل من قولهم فاذا عزم الامر اى جد فالخفف وفيه ايماء
بهذه الاية مؤذنة بقدم هذه الطاعات وانها كانت مامورا بها فى سائر الامم وان الصلوة
لم تزل عظيمة الشان سابقة العزم على ما سواها موصى بها فى الاديان كلها ولا تصعر خدك
للناس لا تملها عنهم ولا تولهم صفحة وجهك كما يفعله المتكبرون من الصعر وهو الصيد داء يعترى
البعير يلوى منه عنقه وفى المعنى اقبل على الناس بوجهك تواضعا ولا تولهم شق وجهك
وصفحته كما يفعله المتكبرون وقيل ولا تمل وجهك عن الناس تكبرا ولا تعرض عمن يكلمك
استخفافا به ثم قال وقيل هو ان يكون بينك وبين الانسان شىء فاذا لقيته اعرضت عنه
وقيل هو ان يسلم عليك فتلوى عنقك تكبرا ولا يبعد استفادة جميع ذلك من هذه اللفظة
ولا تمش فى الارض مرحا بطرا وخيلاء اى لا تمرح مرحا فان المشى كذلك هو المرح ويجوز
ان يريد لا تمش لاجل المرح والاشر على انه مفعول له اى لا يكن غرضك فى المشى البطالة والاشر
كما يمشى كثير من الناس كذلك لا لكفاية مهم دينى او دنيوى ونحوه قوله تعالى ولا تكونوا كالذين
خرجوا من ديارهم بطرا ورئاء الناس إن الله لا يحب كل مختال فخور اى متكبر فخور
على الناس وهو علة للنهى السابق والمختال الماشى مرحا لا لغرض دينى او دنيوى والفخور المصعر
خده بين هنا ان الله لا يحبهما فيجب الاجتناب عن الاتصاف بصفتهما ولعل تاخير الفخور
مع ان المقابلة تستلزم تقديمه لتوافق رؤس الآى واقصد فى مشيك واعدل فيه حتى
تكون مشيا بين مشيين لا تدب دبيب المتماوتين الذين لا حراك لهم ولا تثب وثب الشطار

المسرعين في حركاتهم وفي الحديث عنه صلى الله عليه وآله سرعة المشي تذهب بهاء المؤمن واغضض
من صوتك وانقص منه واقصر من قولك فلان يغض من فلان اذا قصر به ووضع منه إن
أنكر الأصوات أوحشها من قولك شيء نكر اذا انكرته النفوس واستوحشت منه ونفرت
عنه لصوت الحمير والحمار مثل في الذم البليغ وكذلك نهاقه ولقد استفحشت العرب ذكره
مجرداً وكنوا عنه ورغبوا عن التصريح به فقالوا الطويل الاذنين كما كنوا عن الاشياء المستقذرة
وتشبيه الصوت المرتفع بصوته ثم اخلاء الكلام عن التشبيه واخراجه مخرج الاستعارة بان
جعلوا حميراً وصوتهم نهاقاً مبالغة شديدة في الذم والتهجين وافراط التثبيط عن رفع
الصوت والترغيب عنه وتنبيه على انه من كراهة الله بمكان وتوحيد الصوت لان المراد
الجنس في التنكير دون الآحاد اي انكر اصوات اجناس الحيوان صوت هذا الجنس او انه
مصدر في الاصل فترك جمعه وفي تمام لقمن ابنه بالاقتصاد في المشي والنطق وعن زيد بن
علي عليه السلام انه قال اراد صوت الحمير من الناس وهم الجهال كما شبههم بالانعام في قوله
اولئك كالانعام وعن ابي عبد الله عليه السلام هي العطسة المرتفعة القبيحة والرجل يرفع
صوته بالحديث رفعاً قبيحاً الا ان يكون داعياً او يقرأ القرآن وهذه الموعظات كانت
من وصايا لقمن لابنه لان الله تعالى اعطاه الحكمة ونقل وصيته في كتابه وهو يدل على الحث
عليها فيجب العمل بها من المكلفين ويحتمل كل ما يدل على التحريم فيها يعمل به وكذا غيره من الاحكام
الا ان يقوم الدليل من خارج على العدم فيعمل عليه يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من
قوم اي لا يسخر بعض المؤمنين من بعض ولا يسخر اغنياء المؤمنين من فقرائهم والسخرية
الاستهزاء واختار الجمع لان السخرية يغلب وقوعها في المجامع لا الوحدة ومقتضى النهي تحريم السخرية

والاستهزاء

والاستهزاء بقوله عسى أن يكونوا خيراً منهم اي المسخور منهم قد يكونون خيراً عند الله واجل منزلة
واكثر ثواباً من الساخرين استيناف للعلة الموجبة للتحريم ولا خبر لعسى هنا لاغناء الاسم عنه
ولا نساء من نساء عسى أن يكن خيراً منهن اي لا يسخر نساء من نساء لذلك قيل نزلت
في عائشة لما عابت ام سلمة بالقصر ولا تلمزوا انفسكم ولا يعب بعضكم بعضاً كقوله ولا تقتلوا
انفسكم والتعبير بذلك لان المؤمنين كنفس واحدة او المراد لا تفعلوا ما تلمزون به من بين
الناس بان تجعلوا انفسكم عرضة للمز بصدور بعض الافعال فان من فعل ما استحق به اللمز
فقد لمز نفسه واللمز الطعن باللسان ولا تنابزوا بالالقاب ولا تدعوا بعضكم بعضاً
باللقب السوء الذي لا يرضى به المدعو والنبز مختص باللقب السوء عرفاً وانما قال ولا تنابزوا
ولم يقل ولا تنبزوا على منوال ولا تلمزوا لان النبز لا يعجز الانسان عن جوابه غالباً فينبز
غيره بالحاكات لذلك اللقب فينبزه بالتوهم مثلاً ولا كذلك اللمز فان الملموز كثيراً ما يغفل
عن عيب اللامز فلا يحضر في الجواب بشيء فيقع اللمز من جانب واحد بئس الاسم الفسوق
بعد الايمان اي بئس الذكر المرتفع للمؤمنين ان يذكروا بالفسق بعد دخولهم في الايمان
واشتهارهم به والمراد اما تهجين نسبة الكفر والفسق الى المؤمنين او الدلالة على
التنابز فسق والجمع بينه وبين الايمان مستقبح وفيه اشعار ما بعدم الاجتماع بينهما
فان الفاسق لا يطلق على المؤمن ومن لم يتب عما نهي عنه ويرجع الى طاعة الله فاولئك
هم الظالمون بسبب وضعهم العصيان موضع الطاعة وتعريض انفسهم للعذاب يا أيها
الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظن كونوا على جانب منه ولا تقربوه وذكر الكثير
ليحتاط في كل ظن ويتأمل حتى يعلم انه من اي قبيل هو من الظن فان منه ما يجب اتباعه

كالظن حيث لا قاطع فيه من العمليات وحسن الظن بالله وبالمؤمنين كما جاء في الحديث القدسي
انا عند ظن عبدي وقوله ص ولا يموتن احدكم الا وهو يحسن الظن بالله ومنه ما يحرم كالظن
في الالهيات والنبوات والامامات حيث يخالف القاطع وظن السوء بالله وبالمؤمنين
ومنه ما يباح كالظن في امور المعاشات ان بعض الظن اثم تعليل مستانف للامر باجتناب كثير
الظن والاثم الذنب الذي يستحق العقاب ولا تجسسوا ولا تبحثوا عن عورات المسلمين و
تطلبوها وهو تفعل من الجس باعتبار ما فيه من معنى الطلب كالتلمس وقرئ بالحاء من
الحس الذي هو اثر الجس وغايته ومن ثم قيل للحواس الجواس وقد ورد النهي عن تتبع
عورات المسلمين في الاخبار كثيرة فقد روينا في الحسن بل الصحيح عن محمد بن مسلم او الحلبي
عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا تطلبوا عثرات المؤمنين فان
من تتبع عثرات اخيه تتبع الله عثراته ومن تتبع الله عثراته يفضحه ولو في جوف بيته ونحوها
من الاخبار ولا يغتب بعضكم بعضا ولا يذكر بعضكم بعضا بالسوء كناية او صريحا في
غيبته ففي الحديث عنه صلى الله عليه وآله حين سئل عن الغيبة ذكرك اخاك بما يكره فان
كان فيه فقد اغتبته وان لم يكن فيه فقد بهته وقد تظافرت الاخبار في تحريم الغيبة وعن الصادق
عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله الغيبة اسرع في دين الرجل المسلم من الاكلة
في جوفه وقال صلى الله عليه وآله من اغتاب امرءا مسلما بطل صومه ونقض وضوءه وجاء
يوم القيامة يفوح من فيه رائحة انتن من الجيفة يتاذى بها اهل الموقف وان مات قبل
ان يتوب مات مستحلا لما حرم الله ونحوها من الاخبار وكما تحرم الغيبة يحرم الاستماع اليها
قال رسول الله صلى الله عليه وآله السامع للغيبة احد المغتابين ولعل في قوله بعضكم اشارة

ال

الى جواز غيبة الكافر والمراد خصوا انفسكم ايها المؤمنون بالانتهاء عن غيبة بعضكم ولا عليكم
ان تغتابوا غيركم ممن لا يدين بدينكم ولا يسير بسيرتكم وهو باخص من عموم النهي اما الفاسق فان
غيبته مباحة ففي الحديث اذكروا الفاجر بما فيه كي يحذره الناس ومن القى جلباب
الحياء فلا غيبة له ويمكن ان يقال ان كان القصد من الغيبة ارتداعه عن فعله بعد وصول الخبر
اليه فلا فضول وان كان القصد فضيحته بذلك فالظاهر المنع لعموم ان الذين يحبون ان تشيع
الفاحشة الاية فتامل ايحب احدكم ان ياكل لحم اخيه ميتا تمثيل لما يناله المغتاب من عرض
المغتاب على افحش وجه مع مبالغات الاستفهام المقرر واسناد الى احد فانه للتعميم وتعليق
المحبة بما هو في غاية الكراهة وتمثيل الاغتياب باكل لحم الانسان وجعل الماكول لحم الاخ الميت
وتعقيب ذلك بقوله فكرهتموه تقريرا وتحقيقا لذلك والمعنى ان صح ذلك او عرض عليكم
فقد كرهتموه ولا يمكنكم انكار كراهته وميتا حال من اللحم او الاخ واتقوا الله ان الله تواب
رحيم لمن اتقى ما نهي عنه وتاب عما فرط منه والله اعلم **كتاب المكاسب** والبحث فيه
على قسمين **الاول** في البحث عن الاكتساب بقول مطلق وفيه ايات **الاولى** هو الذي جعل
لكم الارض ذلولا لينة يسهل عليكم السلوك فيها فامشوا في مناكبها طرقها وفجاجها
وهو مثل لفرط التذلل فان منكب البعير ارق شيء عن ان يطاه الراكب بقدمه ويعتمد
عليه فاذا جعلها بالذل بحيث يمشي في مناكبها لم يبق شيء لم يتذلل وقيل بمناكبها جبالها
وهو ابلغ في التذلل ايضا فان الجبال اصعب ما في الارض وكلوا من رزقه والتمسوا
من نعم الله التي خلقها لكم وصورته الامر والمراد به الاباحة والاذن فان ياكلوا
ما خلق الله لهم وجعله رزقا لهم على الوجه الذي اباحهم اياه وفي الاية دلالة على اباحة طلب

الرزق بجميع ما يمكن من انواع التكسب بعد ان يكون حلالا وَإِلَيْهِ النُّشُورُ اى نشوركم فيسألكم
عن شكر ما انعم به عليكم ويجازى كل احد بحسب عمله وفى ذلك ترغيب وترهيب الثانية
وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا بسطناها وجعلنا لها طولا وعرضا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ جبالا
ثابتة ترسيها اى تسكنها لئلا تميد وتتحرك بكم وتستقروا عليها من ارست السفينة اذا
حبستها بالمرساة وَأَنْبَتْنَا فِيهَا اى فى الارض او فى الجبال مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ مقدر
بمقدار معين معلوم تقتضيه الحكمة او كل شى يوزن فى العادة كالذهب والفضة و
النحاس ونحوها او المراد كل شى مستحسن متناسب من قولهم كلام موزون او انفع الموزون
وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ جمع معيشة وهى طلب اسباب الرزق مدة الحيوة او المراد به
جعل لكم فيها ما يعيشون به من الزرع والنبات والثمار والمطاعم والمشارب والملابس
بل سائر ما يوجد فى العالم مما تقوم به معيشتكم فعلى الاول بمعنى المصدر وعلى الثانى بمعنى
الحاصل به وَمَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ عطف على محل لكم وهو النصب على انه مفعول به لجعلنا
او عطف على معايش ويحتمل عطفه على الضمير المجرور اى جعلنا لكم ومن لستم برازقيه معايش
فى الارض وحكاية العطف على الضمير المجرور بدون اعادة الجار تقدمت وكيف كان
فالمراد به العيال والخدم والمماليك بل الدواب وسائر ما يظنون انهم يرزقونهم ظنا
كاذبا فان الله يرزقهم واياكم فظنكم انكم ترزقونهم باطل فاسد فيجرى ذلك بناء على
ظاهر حال بعض الجهلة الذين يظنون ذلك بل يظهرونه ويمنون على هؤلاء ويقولون
لو لم نكن لمانتهم على المعيشة ففيه تقريع لهم ودليل على تخطيتهم فى ذلك القول واشارة
الى انه لا وجه للمنة ولا لتوقع المكافاة والاحسان فى مقابلة ذلك الرزق فانه من الله وله

المنـ

المنة فى الجميع وقد اشير الى ذلك فى بعض الاخبار الواردة عنهم عليهم السلام حيث قال لبعض اصحابه
لما ذكر انه يدخل عليه الضيفان والاخوان ويطعمهم انا المنة لهم عليك قال كيف ذلك وانا
اطعمهم من مالى ولهم المنة علىّ قال عليه السلام نعم لانهم ياكلون رزق الله الذى رزقهم ويحصل
لك الثواب والاجر ولا يبعد ان مثل العبيد والاماء والعيال داخلون فى لكم لظهور ان المراد
به جميع افراد نوع الانسان لانه لما كان المراد دخول الدواب معهم وكان اطلاق من
على غير ذوى العقول لا يحسن الا مع ارادة التغليب اطلق كذلك ولا يبعد ان يكون الفائدة
من ذكرهم مرة فى ضمن المجموع ومرة على الخصوص لزيادة الاعتناء فى رد ذلك الزعم الباطل
تامل وفى الاية دلالة على اباحة السكون فى جميع اجزاء الارض والانتفاع فيها بما يمكن من اقسام
الانتفاع والتصرف بكل ما يمكن من انواع التصرف وعلى اباحة جميع ما فى الارض من النباتات
وغيرها وانها مخلوقة لانتفاع الانسان فيباح له التصرف فيها باى وجه اراد الا ان يدل الدليل
على المنع من التصرف فى بعض قطع الارض او فى بعض النباتات او يمنع من استعماله لتحريم تناول
السموم المخلوقة لغرض اخر لما فيه من الضرر بالنفس وهو حرام قطعا وبالجملة مقتضى الاية
الاباحة فى جميع ما ذكر وان خلافها يتوقف على الدليل وقد ورد بتفاصيل المنع ادلة يعلم
تفاصيلها من محلها وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ اى وما من شى ينتفع به العباد
الا ونحن قادرون على ايجاده وتكوينه اضعاف ما وجد منه فالكلام على التجوز اما على
تمثيل اقتداره على كل شى وايجاده بالخزائن المودعة فيها الاشياء اما على تشبيه مقدوراته
بالاشياء المخزونة التى لا تحوج الى كلفة واجتهاد وَمَا نُنَزِّلُهُ من بقاع القدرة إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ
فعلم انه مصلحة فان تخصيص بعض الاوقات بالايجاد لا بد له من مخصص حكيم عارف بالمصالح

وفى الحديث القدسى ان من عبادى من لا يصلحه الا الغنا ولو افقرته لافسده ذلك وان من
عبادى من لا يصلحه الا الفقر ولو اغنيته لافسده ذلك فعينها ايضا دالة على ان المخلوقات مباحة
للانسان وهو فى الاصل ايضا كذلك فقد تطابق العقل والنقل عليه الثالثة يا ايها
الناس كلوا مما فى الارض يمكن ان يراد الاكل بخصوصه وان يراد جميع التصرفات وتخصيص
الاكل لكونه الغرض الاصلى من التصرف حلالا طيبا حالان عن المجرورات يكون الاول
مفعولا مطلقا او مفعولا به والثانى صفته وفى الاية دلالة على اباحة اكل كل ما فى الارض
لكل احد حتى الكفار فان الخطاب لجميع افراد الانسان والامر للاباحة بالمعنى الاعم الشامل للواجب
والندب والمكروه والمباح اى لا يحرم عليكم الاكل من جميع ما تخرجه الارض من الارزاق التى
يمكن اكلها اذا كانت مباحة طاهرة ولذيذة يستطيبها الشرع او الشهوة المستقيمة وعلى
هذا فيندرج وجوب الاكل فى بعض المواد فيها وقد قيل ان سبب نزولها قوم حرموا على انفسهم
رفيع الاطعمة والملابس وفى ت نقلا عن ابن عباس انها نزلت فى ثقيف وبنى عامر بن صعصعة
وبنى مدلج فانهم حرموا على انفسهم من الحرث والانعام البحيرة والسائبة والوصيلة فنهاهم الله
عن ذلك ولا تتبعوا خطوات الشيطان وساوسه وخواطره او ما ينقلهم به من معصية
الى معصية من خطو القدم وهو نقلها من مكان الى مكان او لا تتبعوا الهوى فى تحريم الحلال
وتحليل الحرام وعن الصادقين عليهم السلام ان من خطوات الشيطان الحلف بالطلاق
والنذر فى المعاصى وكل يمين بغير الله انه لكم عدو مبين ظاهر العداوة عند ذوى
البصيرة وان كان يظهر الموالاة لمن يغويه ومن ثم سماه وليا فى قوله اولياؤهم الطاغوت
وقد يستفاد من الاية تحريم متابعة كل عدو فى الدين حيث علل تحريم متابعة الشيطان

بكونه

بكونه عدوا فيتحقق التحريم حيث ما ثبت العلة وح يمكن القول بعدم جواز متابعة اعداء الدين
فيما لم يثبت جوازه بالدليل فلا يجوز الاقتداء بهم فى الصلوة ولا استماع حكمهم ولا نقل الرواية
عنهم الى غير ذلك من الامور التى لم يعلم جوازها الا فى حال التقية الرابعة كلوا من طيبات
ما رزقناكم اى من حلاله او من مستلذاته والامر للاباحة لان الله تعالى لا يريد المباحات
من الاكل والشرب فى دار التكليف ولا تطغوا فيه ولا تتعدوا فيه بان تأكلوه على غير
وجه حلله الله لكم كالسرف والبطر والمنع عن المستحق فيحل عليكم غضبى فيلزمكم
عذابى ويجب لكم من حل الدين اذا وجب اداؤه ومن قرأ بضم الحاء اراد النزول ثم انه
تعالى بين حال من يحل عليه غضبه بقوله تعالى ومن يحلل عليه غضبى فقد هوى فقد تردى
وهلك او وقع فى الهاوية واصله ان يسقط من علو الى اسفل قال هوى من رأس
مرقبة ففتت تحتها كبده وفى الاية دلالة على اباحة الاكل من مستلذات الاشياء
التى رزقها الله لبنى آدم او من حلالها وعلى تحريم التعدى فيه بمعنى الاكل من الوجوه المحرمة
او الخبيثة او الاكل على غير الوجه الذى حده كالاسراف والبطر والمنع عن المستحق ويمكن
ارادة الجميع فيكون التحريم متعلقا بكل واحد من الامور فان من كان فى ماله حق الفقراء
كان لهم فيه حصة فيحرم عليه الاكل منه قبل دفع حصتهم انه بمثابة اكل مال الغير ويمكن
مثل الاكل على وجه حرمه الله الى وجه اباحه الله واذن فيه وعلى وجه الطاعة ايضا كالاستعانة
به على غيره من الطاعات الخامسة ونزلنا من السماء ماء مباركا مطرا وغيثا
كثير المنافع فانبتنا به جنات بساتين فيها اشجار تحتها انهار وعليها اثمار وحب
الحصيد من اضافة الموصوف الى الصفة اى الحب الذى من شانه ان يحصد وهو حب الشعير والبر

ونحو مما يكون كذلك ﴿والنخل باسقات﴾ اى طوالا عاليات فى جهة السماء يقال جبل باسق
اى عال وحوامل من اسبقت الشاة اذا حملت فيكون من افعل فهو فاعل كاينع فهو يانع ولعل افرادها
بالذكر لفرط ارتفاعها وكثرة منافعها ﴿لها طلع نضيد﴾ منضود بعضه فوق بعض والمراد تراكم
الطلع او كثرة ما فيه من الثمر ﴿رزقا للعباد﴾ مفعول له اى انشاء ذلك لرزقهم ويحتمل ان يكون
مصدرا لان الانبات رزق ايضا اى رزقناهم رزقا والرزق هو ما لحى الانتفاع به على وجه ليس
لغيره منعه منه والحرام ليس برزق عندنا وفيها دلالة على اباحة جميع ما ينبت بالارض من
النبات واباحة التصرف فيه باى انواع لانها مخلوقة للانسان لاجل انتفاعه الا ما اخرجه الدليل
وهذه وامثالها مما دل على الاباحة يستلزم اباحة التكسب بها بالبيع ونحوه ﴿واحيينا به
بلدة ميتا﴾ ارضا جدبة متحطمة لا تنبت فيها ﴿كذلك الخروج﴾ اى مثل ما احيينا هذه الارض الميتة
بالماء نحيى الموتى ونخرجهم من قبورهم لان من قدر على احدهما قدر على الاخر
فالكاف فى محل الرفع على الابتداء والخروج خبره والايات الدالة على الاباحة على الوجه المتقدم
كثيرة **القسم الثانى فى اشياء يحرم التكسب فيها** وفيه ايات **الاولى** ﴿سماعون للكذب
اكالون للسحت﴾ اى الحرام من سحته اذا استاصله لانه مسحوت البركة اى يعقب الاستيصال
ففى الاية دلالة على تحريم اكل السحت والاكتساب به لان الكلام فى ذمهم وان هذه الصفات
القبيحة صفاتهم لكن اختلف فى المراد منه فقيل هو الحرام مطلقا وروى فى ذلك عن النبى
صلى الله عليه وآله انه الرشوة فى الحكم وعن على عليه السلم انه الرشوة فى الحكم ومهر البغى وكسب الحجام
وعسيب الفحل وثمن الكلب وثمن الخنزير وثمن الميتة وحلوان الكاهن والاستجعال فى
المعصية وروى الكلينى فى الحسن عن عبد الله بن سنان قال سئل ابو عبد الله ع عن قاض

يعنى

بين قريتين ياخذ من السلطان على القضاء الرزق فقال ذلك السحت وفى الصحيح عن عمار بن
مروان قال سالت ابا جعفر عليه السلم عن الغلول فقال كل شىء غل من الامام فهو سحت واكل مال
اليتيم وشبهه سحت والسحت انواع كثيرة منها اجور الفواجر وثمن الخمر والنبيذ المسكر والربا
بعد البينة فاما الرشا فى الحكم فان ذلك الكفر بالله العظيم وبرسوله صلى الله عليه وآله وعن
السكونى عنه عليه السلم قال السحت ثمن الميتة وثمن الكلب وثمن الخمر ومهر البغى والرشوة فى الحكم واجر
الكاهن وعن سماعة قال قال السحت انواع منها كسب الحجام اذا شارط واجر الزانية وثمن الخمر
فاما الرشا فى الحكم فهو الكفر بالله العظيم ولا خلاف فى تحريم ما اشتملت عليه هذه الاخبار سوى
كسب الحجام مع الاشتراط فان الظاهر من اصحابنا انه مكروه لا محرم ولم يذكر العلامة فى المنتهى
خلافا فى كراهته عن اصحابنا وانما ذكر الخلاف فيه عن احمد من العامة ونقل عن اكثرهم الرواية
فى الكراهية وقد تخبر سماعة بانه خبر مقطوع السند لان سماعة لم يسنده الى امام ومع ذلك
ففى طريقه عثمن بن عيسى وهو واقفى وسماعة وهو واقفى فقد يستدل على كراهته بالاخبار الصحيحة
المطلقة فى الجواز كصحيحة معوية بن عمار قال سالت ابا عبد الله عليه السلم عن كسب الحجام فقال
لا باس به وصحيحة الحلبى عن ابى عبد الله عليه السلم ان رجلا سال رسول الله صلى الله عليه وآله
عن كسب الحجام فقال له لك ناضح فقال نعم فقال اعلفه اياه ولا تاكله ولو كان حراما لما جاز
اعلافه الناضح ايضا وروى زرارة فى الموثق عن الباقر عليه السلم قال سالته عن كسب الحجام فقال
مكروه له ان شارط ولا باس عليك ان تشارطه وتماكسه وانما يكره له ونحوها من الاخبار
الثانية ﴿ولا تكرهوا فتياتكم﴾ اى امائكم ﴿على البغاء﴾ على الزنا والمشهور انها نزلت فى عبد الله بن
ابى سلول راس النفاق وكان له ست اماء يكرههن على الزنا فشكت ثنتان منهن معاذة

ومسكينة الى رسول الله صلى الله عليه وآله فنزلت والنص وان كان واردا في الاماء الا ان الاجماع
منعقد على ان حال الحرائر كذلك في التحريم ان اردن تحصنا تعففا ولعل التقييد بالشرط لكون
الاية نزلت على سبب خاص فوقع النهي على تلك الصفة لان الشرط مراد حتى يلزم منه جواز
الاكراه عند عدم ارادة التحصن لان مفهوم الشرط انما يعتبر لو لم يكن في الكلام فائدة
سواه او نقول اذا لم يردن التحصن لا يتأتى الاكراه فان الاكراه الزام على خلاف مقتضى الطبع و
آمر الطبيعة الموافقة على البغاء لا يسمى مكرها ولا امره اكراها وبالجملة تحريم الاكراه مع ارادة
التحصن ولا يلزم من ذلك جوازه مع عدم الارادة لان عدم الحرمة جاز ان يكون لكون الاكراه
غير مقدور او نقول غالب الحالات ان الاكراه لا يحصل الا عند ارادة التحصن والكلام الوارد
على سبيل الغالب لا يكون له مفهوم الخطاب كما مر في قوله ان تقصروا من الصلوة ان خفتم
ثم انا لو سلمنا ان مفهوم الشرط اقتضى الجواز قلنا ان نقول هو مفهوم عارضه ما هو اقوى
منه وهو الاجماع على عدم جوازه مطلقا فيضمحل الضعيف بمعارضته وقيل ان بمعنى اذ
لان سبب النزول يدل على ذلك وفيها ايضا دلالة على اذ تنبيه على ان البغايا كن يفعلن
ذلك برغبة وطواعية منهن وان ما وجد من معاذة ومسيكة من قبيل الشاذ النادر
لتبتغوا عرض الحيوة الدنيا اي من كسبهن وبيع اولادهن ومن يكرههن فان
الله من بعد اكراههن غفور رحيم اي للمكرهات لا للمكره فان الوزر عليه ولو قيل انه
مع الاكراه لا وزر عليهن ولا اثم فلا حاجة الى المغفرة اجيب بان الاكراه في تلك الصورة
جاز ان يكون دون ما اعتبره الشرع من الاكراه بالقتل او بما يخاف منه التلف او ذهاب
العضو من ضرب عنيف او غيره حتى يسلم من الاثم وربما قصرت عن الحد الذي تعذر فيه فتكون

آثمة

آثمة كذا اجاب في ف وهو جيد غير ان الظاهر المتبادر تحريم الاكراه مطلقا والغفران معه مطلقا
واجاب ع بان الاكراه لا ينافي المواخذة بالذات ولذلك حرم على المكره القتل واوجب عليه
القصاص وفيه نظر لورود النص في الصورة المخصوصة التي ذكرها وان الاثم فيها يتعلق بالامر
والمخرج بالنص عن عموم الحكم لا يجعل نظيرا لما عداه من الصور التي لم يثبت خروجها بنص
على ان الاجماع منعقد على عدم الاثم في صورة الاكراه على البغي وقد سلمه هو ايضا في اول كلامه
ويمكن توجيه كلامه بان الذنب من حيث هو يقتضي ترتب الاثم على فعله ومن ثم ترتب
الاثم على القاتل مع كونه مكرها لمكان الذنب الصادر عنه ولكن في هذا الموضع تجاوز الله
تعالى عن عقاب المكره لمكان الاكراه كما جوزنا اكل الميتة لمكان الضرورة مع تصريحه بالمغفرة
والرحمة بعد ذلك ويمكن ان يكون المراد انه غفور رحيم للمكرهات والمكره معا بان يكون المغفرة لهن
على الاطلاق وله مع التوبة او تفضلا وفي الاية دلالة على تحريم الاكراه على الزنا والكسب به و
اخذ الاجرة عليه ونحو ذلك الثالثة ومن الناس من يشتري لهو الحديث بان يلهي عما
يعني كالاحاديث التي لا اصل لها والاساطير التي لا اعتبار فيها والمضاحيك وفضول الكلام
ونقل اكثر المفسرين على ان المراد بلهو الحديث الغناء وهو قول ابن عباس وابن مسعود وغيرهما
وهو المروي عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلم وعن ابي الحسن الرضا عليه السلم قال
منه الغناء وعن ابي عبد الله عليه السلم انه الطعن في الحق والاستهزاء به واضاف اللهو
الى الحديث بمعنى من وهي تبيينية ان اريد بالحديث المنكر والمعنى من يشتري اللهو من الحديث
لان اللهو قد يكون من الحديث ومن غيره فبين بالحديث وان اريد بالحديث ما هو اعم من
المنكر كانت بمعنى من التبعيضية كانه قيل ومن الناس من يشتري بعض الحديث وهو اللهو منه

ليضل عن سبيل الله دينه وقرأ ابن كثير وابو عمرو بفتح اليا بمعنى ليثبت على ضلاله او يزيد فيه
بغير علم اي بحال ما يشتريه او بالتجارة الصادرة منه حيث استبدل اللهو بقراءة القرآن و
يتخذها هزوا اي يتخذ السبيل سخرية واستهزاء وقيل ان سبب نزولها ما روي عن النضر بن
الحرث حيث اشترى كتب الاعاجم وكان يحدث بها قريشا ويقول ان كان محمد يحدثكم بحديث
عاد وثمود فانا احدثكم بحديث رستم واسفنديار والاكاسرة وقيل كان يشتري القيان و
يحملهن على معاشرة من اراد الاسلام ومنعه عنه وقيل نزلت في رجل اشترى جارية تغنيه
ليلا ونهارا ونقله في ت عن ابن عباس قال ويؤيده ما رواه ابو امامة عن النبي صلى الله عليه
وآله لا يحل تعليم المغنيات ولا بيعهن واثمانهن حرام اولئك لهم عذاب مهين بسبب اهانتهم
الحق باستيثار الباطل عليه وفي الآية دلالة على تحريم الغنا كما هو المنقول عنهم عليهم السلم في
تفسير اللهو وعنهم عليهم السلم ما من رجل يرفع صوته بالغنا الا بعث الله عليه شيطانين احدهما
على هذا المنكب والآخر على هذا المنكب فلا يزالان يضربانه بارجلهما حتى يكون هو الذي يسكت
ولا خلاف بين علمائنا في تحريمه وربما فسروا لهو الحديث بكسب المغنيات وروى ابو بصير عن
الصادق ع قال سألته عن كسب المغنيات فقال التي تدخل على الرجال حرام والتي تدعى الى
الاعراس ليس به باس وهو قوله تعالى ومن الناس من يشتري لهو الحديث الآية وظاهر ان قوله
وهو راجع الى الاول وقد تظافرت الاخبار بتحريمه فقد روى نضر بن قابوس قال سمعت ابا
عبد الله عليه السلم يقول المغنية ملعونة ملعون من اكل كسبها ونحوها من الاخبار وفي رواية
ابي بصير ان المغنية التي تدعى الى الاعراس لا باس بكسبها ونحوها رواية عن ابي عبد الله عليه السلم
قال المغنية التي تزف العرايس لا باس بكسبها قال الشيخ ره الرخصة التي دلت هذه الاخبار عليها محمولة

على من لا

على من لا تتكلم بالاباطيل ولا تلعب بالملاهي من العيدان واشباهها ولا بالقصب وغيره بل
يكون ممن تزف العروس وتتكلم عندها بانشاد الشعر والقول البعيد من الفحش والاباطيل
فاما ما عدا هؤلاء ممن يتغنين بساير انواع الملاهي فلا يجوز على حال سواء كان في العرايس او غيرها
انتهى كلامه وهو جيد ويمكن حمل لهو الحديث على ما كان لهوا من الحديث مطلقا وان كان
سببها خاصا فان العبرة بعموم اللفظ ويلزم من ذلك تحريم جميع ما يستلزم ذلك كالاحاديث
الباطلة التي لا اصل لها وتحريم الكسب بها والتكسب واخذ الاجرة عليها وفي ت انه يدخل فيه كل
شيء يلهي عن سبيل الله وعن طاعته من الاباطيل والمزامير والملاهي والمعازف ويدخل
فيه السخرية بالقرآن واللغو وكل لهو ولعب والاحاديث الكاذبة والاساطير الملهية عن القرآن
ولا يبعد ادخال القصص والحكايات السابقة التي لا فائدة نحوها والمراد بالغنا المحرم ما
يسمى في العرف غناء لا نحو الحداء وربما عرفه بعضهم بانه ترجيع الصوت المطرب وليس في الادلة
ما يدل على اعتباره ومن ثم لم يعتبره بعض والاحتياط في ترك جميع اقسامه الرابع إنما
الخمر من التخمير وهو تغطية العقل واطلاقه على ما يتخذ من الكرم هو الاكثر والظاهر ان المراد به
ما يشمل جميع المسكرات وبه وردت الاخبار ففي الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله
عليه السلم قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله الخمر من خمسة العصير من الكرم والنقيع من
الزبيب والبتع من العسل والمزر من الشعير والنبيذ من التمر ونحوها من الاخبار و
الميسر مصدر كالمرجع والموعد سمي به لما يشتمل على اخذ مال الناس بيسر والمراد
به ما يصدق عليه انه قمار بجميع اقسامه وروى جابر عن ابي جعفر عليه السلم قال لما انزل الله
عز وجل على رسول الله صلى الله عليه وآله انما الخمر والميسر الآية قيل يا رسول الله ما الميسر فقال

كما تقوم به حتى الكعاب والجوز الحديث وفي الصحيح عن معمر بن خلاد عن ابي الحسن عليه السلم قال
النرد والشطرنج والاربعة عشر بمنزلة واحدة وما قومر عليه فهو ميسر والانصاب الاصنام كانوا
ينصبونها للعبادة والازلام جمع زلم بضم اوله كصرد وفتحه كفرس وهي القداح التي كانوا يجيلونها
للقمار وهي عشرة سبعة منها ذوات انصباء وهي الفذ له سهم والتوام سهمان والرقيب ثلثة
والحلس اربعة والنافس خمسة والمسبل ستة والمعلى سبعة وثلثة لا نصيب لها وهي المنيح
والسفيح والوغد ولهذا حسن من قال لي في الدنيا سهام ليس فيهن ربيح
واساميهن وغد وسفيح ومنيح وكانوا يجعلون هذه القداح في خريطة ويضعونها على يد
من يعتمدون عليه فيحركها ثم يدخل يده الى الخريطة ويخرج باسم كل رجل قدحا فمن خرج له قدح
من القداح ذوات النصيب المفروض اخذه ومن خرج له من القداح غير ذوات النصيب
لم ياخذ شيئا ويغرم ثلثة قيمة البعير فلا يزال يخرج قدحا قدحا حتى ياخذ اصحاب القداح السبعة
انصباءهم ويغرم الثلثة الذين لا نصيب لهم قيمة البعير رجس قذر مستقذر تكرهه النفس
وهو خبر عن مقدر اي تعاطي الاشياء المذكورة من عمل الشيطان الذي ليس هو الحسنة
والمحق فاجتنبوه اي كونوا في جانب عنه لعلكم تفلحون يفوزون بالفلاح واستدل
اصحابنا بالاية على تحريم الخمر وتحريم بيعه وشرائه واكل ثمنه وجميع استعمالاته وعلى ذلك
انعقد اجماعهم وعنه صلى الله عليه واله لعن الله الخمر وغارسها وحارسها وحاملها
والمحمولة اليه وبايعها ومشتريها واكل ثمنها وعاصرها وساقيها وشاربها وكذا استدلوا
بها على تحريم القمار بجميع اقسامه وتحريم التكسب به من بيع الالة وصناعتها وجميع ما يترتب
عليه حدوثه وعلى هذا علماؤنا اجمع واجاز الشافعي اللعب بالشطرنج محتجا عليه بان فيه تشحيذ

الخاطر

الخاطر فكان محمودا وهو ضعيف لعموم الاية وعدم صلاحية ما ذكره للتخصيص ولما تقدم
من الحديث ويؤيده ما روي عنه صلى الله عليه واله انه قال من لعب بالشطرنج والنرد
فكانما غمس يده في دم خنزير ونحوها ولنذكر في الكتاب بتفسير اية لها تعلق تام به وهي
لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ نفي تعالى عن الاصناف
الثلثة ذوي العاهات الحرج لما يقتضيه حالهم من الافات اللازمة لهم واختلف في المراد
به فقيل المراد به نفي الحرج في التخلف عن الجهاد ورده ي بانه لا يلائم ما قبله وما بعده كان
ما بعده اعني قوله ولا على انفسكم صريح في نفي الحرج عن الاكل من البيوت المذكورة وقد يق
وجه صحة العطف التقاء الطائفتين في ان كل واحد منهما منفي عنه الحرج قال في الكشاف ومثاله
ان يستفتيك مسافر عن الافطار في رمضان وحاج مفرد عن تقديم الحلق على النحر فتقول
ليس على المسافر حرج ان يفطر وليس عليك يا حاج ان تقدم الحلق على النحر وقيل المراد نفي
الحرج في مواكلتهم لما كانوا يتحرجون من مواكلة الاصحاء فان الاعمى كان يتحرج عن الاكل مع الناس
مخافة ان ياكل اكثر منهم ولا يشعر والاعرج ايضا يقول اني احتاج لزمانتي ان يوسع لي في المجالس
فيكون عليهم مضرة والمريض يقول الناس يتاذون مني لمرضي ويتعذرون نتني فيفسد عليهم
الطعام وقيل المراد نفي الحرج في اكلهم من بيت من يدفع اليهم المفتاح ويبيح لهم التبسط فيه
اذا خرج الى الغزو وخلفهم على المنازل الخاصة اي لا يكون ذلك من طيب قلب كما يحكى عن الحرث
بن عمرو انه خرج غازيا وخلف مالك بن زيد في بيته وماله فلما رجع راه مجهودا فقال له ما اصابك
قال لم يكن عندي شيء ولم يحل لي ان اكل من مالك فقيل المراد نفي الحرج من اجابة من يدعوهم
الى بيوت ابائهم واولادهم واقاربهم فيطعمونهم كما كان اهل الزمان يكونوا كلا عليهم وقيل كان ذلك

في اول الاسلام فنسخ بقوله يا ايها الذين امنوا لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم الى
طعام غير ناظرين اناه وبقول النبي لا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفسه وهذا القول
مرغوب عنه فيما بيننا ولا على انفسكم ان تاكلوا من بيوتكم من البيوت التي تملكونها
فان ذلك هو الظاهر من الاطلاق ولعل النكتة فيه مع ظهوره اباحة الاشارة الى مساواة ما
ذكر له فيها والتنبيه على ان الاقارب المذكورين والصديق ينبغي جعلهم بمثابة النفس في
ان يحب لهم ما يحب لها ويكره لهم ما يكره لها كما جعل بيوتهم كبيته وقيل هو بيوت الازواج
والعيال لان بيت المراة كبيت الرجل وقيل هي بيوت الاولاد لانهم لم يذكروا في الاقارب
مع انهم اولى منهم بالموافقة ولان بيت الولد كبيته لقوله صلى الله عليه واله انت ومالك
لابيك وقوله ص ان اطيب ما ياكل الرجل من كسبه وولده من كسبه او بيوت ابائكم
او بيوت امهاتكم او بيوت اخوانكم او بيوت اخواتكم او بيوت اعمامكم او بيوت
عماتكم او بيوت اخوالكم او بيوت خالاتكم او ما ملكتم مفاتحه وهو ما يكون
تحت ايديكم وتصرفكم من ضيعة او ماشية وكالة وحفظا واطلق على ذلك ملك المفاتح
لكونها في يده وحفظه ويؤيده ما رواه الكليني عن ابن ابي عمير مرسلا عن ابي عبد الله ع
في قول الله عز وجل او ما ملكتم مفاتحه قال الرجل يكون له وكيل يقوم في ماله فياكل بغير اذنه
وقيل هو بيوت المماليك لان مال العبد لمولاه فهو مالك له والمفاتح جمع مفتح وهو ما يفتح
به وقرئ مفتاحه او صديقكم او بيوت صديقكم على حذف المضاف والصديق يكون
واحدا وجمعا كالخليط والمرجع في الصديق الى العرف لعدم تحديده شرعا وفي صحيحة الحلبي
عن الصادق ع قال سالته ما يعني بقوله او صديقكم قال هو والله الرجل يدخل بيت صديقه

بغير

بغير اذنه ومقتضى الاية جواز الاكل من بيوت المذكورين مع حضورهم وغيبتهم وسواء دل ظاهر
الحال على الرضا او لا لكن العلماء خصصوه بما اذا لم يعلم الكراهة ولو بالقراين الحالية او
يحصل له الظن الغالب بها فان ذلك كاف في الامتناع وعدم الجواز ولعل الوجه في الاطلاق
كون الاغلب عدم الكراهة في المذكورين لمكان الاتحاد التام بينهم واعتبر في جواز
الاكل العلم برضا صاحب البيت باذن او قرينة ولذلك خصص هؤلاء فانه يعتاد التبسط
بينهم ومقتضاه انه مع عدم العلم بالرضا لا يباح الاكل وان لم يعلم الكراهة ايضا وفيه نظر
لاطلاق الجواز ما لم يعلم المنع ولانه مع العلم بالرضا بالاذن لم يبق فرق بين من تضمنته الاية
وغيره ولا ابعاد فيه قبح التصرف في مال الغير بغير اذنه لان ذلك مع معلومية عدم الاذن
ولعل هذا هو الفرق بين بيوت المذكورين وبيوت غيرهم من حيث ان بيوت غيرهم يشترط
العلم بالرضا فيها واما بيوت المذكورين فيكفي فيها عدم العلم بالكراهة فالحق ان هذه
الرخصة في اكل مال القرابات وهم لا يعلمون ذلك كالرخصة لمن دخل حائطا وهو جائع
ان يصيب من ثمره او مر في سفره بغنم وهو عطشان ان يشرب من لبنه توسعة منه على
عباده ولطفا لهم ورغبة لهم عن دناءة الاخلاق وضيق العطن قلت لا يخفى
ان هذه الرخصة ليست بمثابة تلك فان الدليل قائم هنا وغير واضح هناك ومن ثم
منعه بعض الاصحاب ومن جوزه لم يقيده بالجائع ولا بالحائط بل الحكم في الثمار على الغلة
وغيرها بان ياكل منها وليس في كلام الاصحاب ما يدل على جواز شرب اللبن لمن مر
بغنم في الطريق فتامل هذا ومقتضى الاية الاكل من بيوت هؤلاء صحة الاقتصار عليه فلا
يجوز الحمل ولا اطعام الغير ولا يتعدى الحكم الى تناول غير الماكول الا ان يدل عليه الاكل بمفهوم

الموافقة كالشرب بمائه والوضوء به او يدل عليه بالالتزام كالكون فيها حالة واحتج ابو يوسف
بظاهر الاية على ان لا قطع على من سرق من ذي رحم محرم وذلك انه تعالى اباح الاكل من بيوتهم
ودخولها بغير اذن فلا يكون ماله محرزا منهم واورد عليه انه يلزم ان لا يقطع اذا سرق من صديقه
واجيب بان السارق لا يكون صديقا وضعفه ظاهر وهل يجوز دخول بيوتهم لغير الاكل او الكون
بها فيه وجه مبني على تحريم التصرف في مال الغير الا ما استثني ومن دلالة القراين على تجويز
مثل ذلك من المنافع التي لا يذهب من المال بسببها شيء حيث جاز الاكل فيما ذكروا الحق الحاطه
علما بمفهوم الموافقة في الاية والمتبادر من المذكورين كونهم كذلك بالنسب وفي الحاق من
كان منهم كذلك بالرضاع وجه غير بعيد من حيث ان الرضاع لحمة كلحمة النسب ولمساواته له
في كثير من الاحكام ووجه العدم تبادر النسبي من الاطلاق مع الاحتياط والتمسك باصالة الحرمة
في موضع الشك لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ حرج واثم أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا مجتمعين او متفرقين
قيل نزلت في بني ليث بن عمرو بن كنانة كانوا يتحرجون ان ياكل الرجل وحده فربما قعد الرجل
منتظرا نهاره الى الليل فان لم يجد من يواكله اكل ضرورة وقيل في قوم من الانصار اذا نزل
بهم ضيف لا ياكلون الا معه وقيل في قوم تحرجوا عن الاجتماع على الطعام لاختلاف الناس
في الاكل وزيادة بعضهم على بعض وفي ق معناه لا باس ان ياكل الغني مع الفقير في بيته فان
الغني كان يدخل على الفقير من دون قرابته او صداقته فيدعوه الى طعامه فيتحرج قال الشيخ
في ق والاولى حمل ذلك على عمومه وانه يجوز لهم الاكل وحدانا وجماعة ومقتضى الاية جواز ذلك
فلا ينافيه كراهة الاكل وحده لثبوته بدليل من خارج فقد وقع في الاخبار ان من ياكل زاده
وحده ملعون ونحوه وهو محمول على المبالغة في الكراهة جمعا بين الادلة فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا

وفيه

في ثم من هذه البيوت للاكل والاولى حمله على العموم كما صرح به الشيخ في ق والمراد اي بيت كان
من اي شخص كان فَسَلِّمُوا عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ اي يسلم بعضكم على بعض كقوله تعالى اقتلوا انفسكم وقيل
معناه فسلموا على اهاليكم وفي ق قال ابو عبد الله ع هو ان يسلم الرجل على اهل البيت حين يدخل
ثم يردون عليه فهو سلامه على انفسكم وقال ابراهيم اذا دخلت بيتا ليس فيه احد فقل السلام
علينا وعلى عباد الله الصالحين تَحِيَّةً مِّنْ عِندِ اللَّهِ ثابتة بامره مشروعة من لدنه او علمها
الله وشرعها لكم فانهم كانوا يقولون عم صباحا وانتصابها بسلموا لانها في معنى تسليما نحو قعدت
جلوسا مُبَارَكَةً لانها يرجى بها زيادة الخير والثواب طَيِّبَةً تطيب بها نفس المستمع وقيل لما
فيها من الاجر الجزيل والثواب العظيم وعن انس قال صلى الله عليه وآله متى لقيت احدا من
امتي فسلم عليه يطل عمرك واذا دخلت بيتك فسلم عليهم يكثر خيرك كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ اي
كما بين لكم هذه الاحكام والاداب يبين لَكُمُ الْآيَاتِ الدالة على جميع ما يتعبدكم به لَعَلَّكُمْ
تَعْقِلُونَ اي لكي تعقلوا معالم دينكم فتعرفون ما فيه الصلاح والفساد كتاب البيع
وفيه آيات الاولى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ
اي بما لم يبحه الشارع كالغصب والربا والقمار ونحوها والمراد النهي عن التصرف في مثل ذلك
وذكر الاكل لانه معظم المنافع او لان الاكل قد يطلق على وجوه التصرفات كما يقال اكل ماله اذا
انفقه في غير الاكل إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ استثناء منقطع لعدم دخوله فيما
تقدم اي ولكن كون تجارة عن تراض غير منهي عنه او قصدوا كون تجارة كذلك عَن تَرَاضٍ
صفة لتجارة اي صادرة عن تراض من المتعاقدين بما تعاقدا عليه وفي ق ثم وصف التجارة
وقال عن تراض منكم اي يرضى كل واحد منكما بذلك وظاهر الاية يقتضي اعتبار التراضي حال صدوره

العقد منها وان كون التجارة عن تراض كاف في حصول الملك من غير توقف على امر اخر ولا ينافي ذلك
كون اللزوم متوقفا على تفرق المجلس كما يذهب اليه اصحابنا المثبتين خيار المجلس للاخبار
الدالة عليه واكتفى الحنفية بمجرد التراضي حال الايجاب والقبول في اللزوم من غير اشتراط
التفرق من المجلس فلا خيار عندهم بعد العقد وان لم يتفرقا نظرا الى حصول التراضي
وهو قول المالكية ايضا ويرده انه بعد قيام الدليل على توقف اللزوم على ذلك لا ينبغي التوقف
فيه وقد قام الدليل على ذلك وهو قوله صلى الله عليه وآله المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا
والى هذا القول ذهب الشافعية فانهم اثبتوا خيار المجلس في المعاوضات كما اثبتناه نحن
فيها وقد يستفاد منها عدم صحة البيع فضولا وان اجازه المالك فيما بعد نظرا الى ان ظ الآية تقتضي
كون التجارة صادرة عن تراض حال العقد وهو منتف في صورة الفضولي والى هذا ذهب
الشيخ في ط وف وتابعه عليه جماعة من الاصحاب ونقله في قر عن الشافعي وذهب بعض
اصحابنا الى الصحة ويقف اللزوم على الاجازة مستدلين عليه بان الاجازة في ثاني الحال كاشف
عن حصول الرضا حال العقد وانه بيع صدر من اهله في محله فيقع صحيحا وفي الدليلين بحث
لا يخفى على الناظر وربما استدلوا عليه برواية عروة البارقي لما اعطاه النبي صلى الله عليه وآله
دينارا فاشترى شاتين وباع احدهما بدينار في الطريق فاقره النبي صلى الله عليه وآله وفيه
انه بعد تسليم الرواية جاز ان يكون ذلك لكون النبي صلى الله عليه وآله وكله وكالة مطلقة
وخص التجارة بالذكر وان كان غيرها من الاموال المستفادة بنحو الهبة والوصية والارث
واخذ الصدقات والمهور واروش الجنايات حلالا لان اكثر اسباب الرزق متعلق بالتجارة
وقد دخل تحت النهي اكل مال الغير بالباطل واكل مال نفسه بالباطل كما ان قوله وَلَا تَقْتُلُوا

انفسكم

أَنْفُسَكُمْ كذلك وان المراد لا تهلكوها بارتكاب الآثام والمعاصي فان ذلك هو القتل للنفس
حقيقة او لا تقتلوا انفسكم بالقائها الى التهلكة ليتفق قتلها او لا تقتلوها حقيقة كما يفعله
بعض الجهلة حيث يعرض له غم او خوف او مرض شديد يرى قتل نفسه اسهل عليه قال رسول الله
صلى الله عليه وآله من تردى من جبل فقتل نفسه فهو في نار جهنم يتردى فيها خالدا مخلدا ابدا
ومن تحسى سما فقتل نفسه فسمه في يده يتحساه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها ابدا ومن قتل نفسه بحديدة فحديدته
في يده يتوجأ بها في بطنه في نار جهنم خالدا فيها ابدا او لا يقتل بعضكم بعضا فانكم بمثابة نفس واحدة
ولانكم اذا قتلتم غيركم قتلتم به قصاصا فيكون قد قتلتم انفسكم وقيل ان الكلام على ظاهره فان
الله كلف بني اسرائيل ان يقتلوا انفسهم ليكون القتل توبة لهم عن ذنوبهم ورفع ذلك
عن امة محمد صلى الله عليه وآله رحمة لهم كما اشار اليه بقوله إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا حيث
امر بني اسرائيل بقتل انفسهم ونهاكم عنه وعلى هذا ففي الآية دلالة على تحريم قتل الانسان نفسه
بل ما يؤدي اليه ولو نادرا كالجرح والضرب ونحوهما ولو حملنا القتل على ما يعم ذلك فلا اشكال
ثم بالغ بالتحريم بقوله وَمَنْ يَفْعَلْ ذَٰلِكَ اي القتل او جميع ما تقدم من المحرمات عُدْوَانًا
وَظُلْمًا افراطا في التجاوز عن الحق واتيانا بما لا يستحق وقيل اراد بالعدوان التعدي على
الغير وبالظلم التعدي على نفسه بتعريضها للعقاب فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا ندخله اياها وقرئ
بالتشديد من صلى وبفتح النون من صلاه وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا لا عسر فيه ولا
صارف عنه وربما استدل على ان القتل كبيرة لمكان التوعد عليه ولو رجع الى اكل المال بالباطل
كان هو ايضا كبيرة **الثانية** الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا اي الذين يأخذونه ويصرفونه فيه
وانما خص الاكل بالذكر لانه اعظم منافع المال وقد وقع نظيره في ذلك في القرآن كثيرا نحو قوله تعالى

ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل وقوله الذين يأكلون اموال اليتامى ونحو ذلك حما اريد به مطلق
الاخذ والتصرف والربوا فى الاصل الزيادة وفى عرف الشارع بيع احد المثلين بالاخر مع الزيادة
وهو قسمان ربوا الفضل وهو ان يبيع منا من حنطة بمنوين وربوا النسية وهو الذى
كانوا يتعارفونه فى الجاهلية كانوا يدفعون المال مدة على ان ياخذوا كل شهر قدرا معينا
ثم اذا حل الدين وطلب المديون براس المال فاذا تعذر عليه الاداء زادوا فى الحق والاجل
وروى العامة عن ابن عباس انه كان لا يحرم الا ربوا النسية وكان يقول لا ربا الا فى النسية
ويجوز ربا النقد ولعل حجته فيما ذهب اليه عموم صحة البيع المتناول لبيع الدرهم بالدرهمين نقدا
وعدم تناول تحريم الربوا فى الاية لمثله فانه انما ينصرف الى العقد المخصوص الذى كان معروفا
بينهم وربما اكد ذلك ما فى الاخبار الدالة على ان الربا فى النسية وما روى عنه صلى الله عليه واله
ويروى عن ابن عباس انه رجع عن قوله وحكم بتحريم الربا مطلقا وهو قول كل العلماء ايضا
فكان الحكم بتحريم الربا مطلقا اجماعى ويثبت الربا عندنا فى المكيل والموزون سواء كان مطعوما
او لا وقد تظافرت الاخبار عن الائمة عليهم السلم بذلك وفى المعدود عند بعض اصحابنا
اما العامة فجعلوا عليه تحريم الطعم وقاسوا المطعومات على البر وامثاله مما يثبت فيه الربا اجماعا
لعلة المطعومية او الاقتيات او نحوهما على خلاف بينهم ونحن قد ابطلنا القياس فى الاصول وكتب
الربوا بالواو كالصلوة والزكوة للتفخيم على لغة وزيدت الالف بعدها تشبيها بواو الجمع لا
يقومون يوم القيمة اذا بعثوا من قبورهم إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ الا قياما
كقيام المصروع الذى تخبطه الشيطان فيصرعه والخبط ضرب على غير اتساق كخبط العشوا
مِنَ الْمَسِّ اى الجنون والكلام على التجوز لان الشيطان لا يصرع الانسان على الحقيقة ولكن

من غلب

من غلب عليه المرة او السوداء وضعفه ربما يخيل اليه الشيطان امورا هائلة ويوسوس اليه فيقع
الصرع عند ذلك من فعل الله تعالى وينسب الى الشيطان مجازا لما كان وسوسته سببا فيه وقيل على الحقيقة
انهم يجوزون ان يكون الصرع من فعل الشيطان فى بعض الناس دون بعض امتحانا لهم وعقوبة
على ذنب صدر منهم ولم يتوبوا منه كما يتسلط بعض الناس على بعض فيظلمه وياخذ ماله ولا يمنعه
الله سبحانه عنه وليس فى العقل ما ينافى ذلك والجار والمجرور متعلق بلا يقومون من المس

اى لا يقومون

الذين هم من اكلهم الربوا او بيقوم او بيتخبط فيكون نهوضهم وسقوطهم كالمصروعين
لا لاختلال عقلهم ولكن لان الله اربى فى بطونهم ما اكلوه من الربوا فاثقلهم ذلك سيماهم
يعرفون بها يوم القيمة عند اهل الموقف كما ان على كل عاص من معصيته علامة تليق به يعرف
بها صاحبه وقيل الذين يخرجون من الاجداث يوفضون الا اكلة الربوا فانهم ينهضون
ويسقطون كالمصروعين لثقلهم فلا يقدرون على الايفاض ذَٰلِكَ العقاب النازل
بهم بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا اى بسبب انهم نظموا البيع والربوا فى سلك واحد
نظرا الى افضائهما الى الربح فاستحلوه استحلاله وانما لم يقل انما الربوا مثل البيع لان الكلام
فى الربا لا فى البيع ومن حق القياس ان يشبه محل الوفاق نظرا الى مبالغتهم فى ذلك كانهم
جعلوا الربوا اصلا وقانونا فى الحل حتى شبهوا به البيع وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا انكار
لتسويتهم بينهما وهدم لقياسهم من حيث ان الحل والتحريم احكام الله تعالى فالحلال ما احله
والحرام ما حرمه وليس وجود التماثل بين الشيئين كافيا فى تساوى الحكم وفيه دلالة على
ان القياس ليس بحجة فانه اذا عرف التساوى ولم يثبت الحكم بل كان مختلفا بينهما علم ان
التساوى بمجرده لا يثبت حكما بل يجوز الاختلاف فيه لحكمة يعلمها الله تعالى ولا يطلعون عليها

وح بكل موضع ثبت فيها التساوي كذلك لم يمكن ثبوت الحكم بجواز الاختلاف فقول صاحب ف
ان فيه دلالة على ان القياس يهدمه النص مع زعم حجيته بعد ذلك باطل فمن جاءه موعظة
من ربه فمن بلغه وعظ من الله وزجر بالنهي عن الربا فانتهى فاتعظ وتبع النهي الوارد من
الله فله ما سلف اي ما اخذه من الربا سالفا قبل نزول التحريم ولا يسترد منه وامره الى
الله يحكم في شانه يوم القيمة ان شاء عذبه وان شاء غفر له ولا اعتراض لكم عليه او ان امره بعد
الانتهاء الى الله فيجازيه على عمله الواقع بعد ذلك من الطاعة او المعصية بامتثال الامر او
ارتكاب النهي او ان امره بعد الموعظة والتحريم الى الله تعالى فان شاء عصمه عن اكله وان شاء خذله
وجميع ما ذكر من الوجوه دال على ملكية ما سلف قبل النهي وليس كونه له مشروطا بالانتهاء بل عدم
العقاب فيما ياتي مشروط به فلا يرد ان مفهوم الشرط اقتضى انه اذا لم ينته لم يكن له فيجب رده
على مالكه خصوصا مع بقاء العين لان هذا المفهوم غير معتبر اجماعا ويمكن توجيه المفهوم بان
المراد انه له ما سلف من غير عقاب اذا اتعظ وانتهى فلم ينته لم يكن له ما سلف سالما بل هو
مع العقاب فكانه ليس له لان الاخير فيه مع ثبوت العقاب ومن عاد الى الربا فاخذه بعد
ورود النهي عنه فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وفي الاية وعيد عظيم على اكل الربا
وهو يستلزم كونه من الكباير وقد انعقد اجماع المسلمين على ذلك وتظافرت الاخبار به روى
الكليني في الصحيح عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلم قال درهم ربوا اشد من سبعين
زنية كلها بذات محرم وعن جميل عنه عليه السلم قال درهم ربوا اعظم عند الله من سبعين زنية
بذات محرم في بيت الله الحرام ونحوهما من الاخبار ومقتضى التحريم كونه باطلا لا يترتب عليه الملك
فيجب دفعه الى صاحبه لانه مال لم ينتقل عنه الى الاخذ بوجه من الوجوه المحللة كالغصب ولو لم يعرف

مالكه

مالكه تصدق به عنه لانه مجهول المالك وما لم ظ مبطلات العقد المشتمل عليه لان التراضي انما وقع
على وجه غير مشروع فلا يكون صحيحا من اصله وعلى هذا اصحابنا والشافعية وقالت الحنفية يصح
البيع وتبطل الزيادة ويجب ردها الى صاحبها وهو ضعيف فان ما وقع عليه التراضي لم ينعقد
بالاجماع وغيره لم يقع التراضي عليه فلا يصح لفقد ان التراضي شرط في التجارة ولان ما علم انتقال
الملك به هو البيع الخالي من الربا وغيره لم يعلم انتقال الملك به والاصل عدم حصول الملك الا بدليل
يوجب الانتقال وما يقال ان عموم وجوب الوفاء بالعقود والايفاء يقتضيه ممنوع لانا لا نسلم تناوله مثل
هذا اذ الظ وجوب الوفاء بما اراده الشارع ورضي به منها لا ما نهى عنه هذا كله اذا فعله متعمدا
ولو فعله جاهلا بتحريمه فقد اختلف اصحابنا في وجوب رده على مالكه فقال الشيخ في يه لا يجب رده
على مالكه فقال وهو الظ من ابن بابويه في المقنع ونقله في من لا يحضره الفقيه وعلى ذلك
جماعة والاكثر على وجوب رده ايضا واليه ذهب ابن ادريس ونقله العلامة في لف واستدل
الشيخ على عموم الرد بظ قوله فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف فهو بينا ولطلق المال
الذي اخذه على وجه الربا جهلا وبما رواه الكليني في الصحيح عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله
عليه السلم قال سالته عن الرجل ياكل الربا وهو يرى انه له حلال قال لا يضره حتى يصيبه متعمدا
فان اصابه متعمدا فهو بالمنزل الذي قال الله عز وجل وفي الحسن عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلم
قال اتى رجل ابي عليه السلم فقال اني ورثت مالا وقد علمت ان صاحبه الذي ورثته منه كان
يربي وقد اعرف ان فيه ربا واستيقن ذلك وليس يطيب لي حلاله لحال علمي فيه وقد سالت
فقهاء اهل العراق واهل الحجاز فقالوا ما يحل اكله من اجل ما فيه فقال له ابو جعفر عليه السلم
ان كنت تعلم فيه مالا معروفا ربا وتعرف اهله فخذ راس مالك ورد ما سوى ذلك وان كان

مختلطا فكله هنيئا فان المال مالك واجتنب ما كان يفعله صاحبه فان رسول الله صلى الله
عليه واله قد وضع ما مضى من الربوا وحرم عليهم ما بقي فمن جهله وسع له جهله حتى يعرفه فاذا
عرف تحريمه حرم عليه ووجب عليه العقوبة اذا ركبه كما يجب على من ياكل الربوا والجواب اما عن
الاية فلما عرفت من ان ظاهرها العفو قبل نزول النهي عما فعلوه في الجاهلية كما اشرنا اليه فاما
ان الشيخ في تصحيح بذلك وذهب في هذه الى الخلاف واما الحديث الاول فظاهره سقوط الذنب
قبل المعرفة بالتحريم لانه يملك ما اخذه في ذلك الوقت واما الثاني فانه عليه السلام انما حكم باباحته
مع امتزاجه بالحلال بناء على ان الميراث يكتسبها له ولم يعرف كونه ربوا ويحتمل ان يكون اباحه
من حيث انه لا يعرف ان فيه ربوا وان الاستغناء الذي ادعاه او الا استيعابه بالحل لصاحبه
الربوا وينبه على ذلك قوله عليه السلام ان كنت تعلم ان فيه مالا معروفا ربوا وتعرف اهله الخ على انه
لو كان ظاهرا فيما قالوه لوجب حمله على ما قلناه جمعا بين الادلة وتحرزا عن اكل المال بالباطل
فتامل فيه وما استدل في بطلان الخلود على تخليد الفساق عليه منع اذ يجوز ان يكون التخليد
لاستحلالهم الربوا وانكارهم ما علم من الدين ضرورة فان ذلك يوجب كفرهم على انا لو سلمنا ان
المراد عدم الاستحلال فحمل الخلود على المكث الطويل ممكن واطلاق الخلود على مثله غير عزيز فلا
ينافي الادلة العقلية القائمة على عدمه كما ثبت في محله ثم انه تعالى اكد التحريم بقوله يمحق الله
الربوا يذهب ببركته ويهلك المال الذي يدخل فيه ويبقى الاثم على صاحبه وقد قيل للصادق
عليه السلام قد نرى الرجل يربي فيكثر ماله فقال يمحق الله دينه وان كثر ماله وعن ابن عباس
في تفسير المحق ان الله تعالى لا يقبل عنه صدقة ولا حجا ولا جهادا ولا صلة ويربي الصدقات ام
ينميها ويزيدها ويضاعف ثوابها ويبارك فيما اخرجت منه وفي الحديث عنه صلى الله عليه واله

ان

ان الله يقبل الصدقة فيربيها كما يربي احدكم مهره حتى ان اللقمة لتصير مثل احد وعنه صلى الله عليه واله
ما نقصت زكوة من مال قط وسماه تعالى تربية بحسب دفعها الى محلها الاحوج وحسن النية
فيها وما النكتة في الاية ان المرابي انما يطلب بالربوا زيادة المال ومانع الصدقة انما يمنعها لطلب زيادة
المال فبين تعالى ان الربوا سبب النقصان لا سبب النماء وان الصدقة سبب النماء لا النقصان فعلى
العاقل ان لا يلتفت الى ما يقضي به الحس والطبع ويعول على ما يذهب اليه العقل والشرع والله
لا يحب كل كفار مصر على تحليل المحرمات فعال من الكفر اثيم منهمك في ارتكابه متماد في الاثم كله
وفي الاية تغليظ عظيم في امر الربوا وايذان بانه من فعل الكفار لا من فعل المسلمين وفي ان
وانما لم يقل كل كافر لانه اذا استحل الربوا صار بكافر واذا اكثر اكله مع الاستحلال فقد ضم كفرا
الى كفر يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربوا واتركوا بقايا ما شرطتم
على الناس من الربوا ان كنتم مؤمنين بقلوبكم فان دليل الايمان امتثال ما امرتم به وقيل
كان الوليد بن المغيرة في زمن الجاهلية يربي وقد بقي له بقايا على ثقيف فاراد خالد بن الوليد
المطالبة بها بعد ان اسلم فنزلت وهو المروي عن ابي جعفر عليه السلام وقيل كان لثقيف على قوم
من قريش مال فطالبوهم عند المحل بالمال والربوا فنزلت فان قيل كيف قال يا ايها الذين امنوا
ثم قال في آخره ان كنتم مؤمنين قيل فيه وجوه منها ان هذا كما يقال ان كنت اخي فاكرمني معناه من كان
اخا اكرم اخاه ومنها ان معناه ان كنتم تريدون استدامة الحكم لكم بالايمان ومنها ان معناه
يا ايها الذين امنوا بلسانكم وذروا ما بقي من الربوا ان كنتم مؤمنين بقلوبكم وقد يستدل بهذه الاية
على ان الانسان انما يصير مؤمنا على الاطلاق مع تجنب الكبائر واجيب بان المراد ان كنتم عاملين
بمقتضى الايمان فان العمل لا يدخل في الايمان كما هو المذهب المنصور فان لم تفعلوا ولم تتركوا

البقايا من الربوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله فاعلموا وتيقنوا ذلك من اذن بالشيء اذا علم
به وقرئ حمزة وعاصم فآذنوا فاعلموا بها غيركم من الاذن وهو الاستماع فانه من طرق العلم وتنكير
حرب للتعظيم والمعنى فأذنوا بنوع من الحرب عظيم من عند الله ورسوله ما استدل بها على قتال المرتد
حتى يرجع كما يقاتل تارك الزكوة الى ان يؤديها قيل لما نزلت قال ثقيف لا يدي لنا بحرب الله و
رسوله اى لا طاقة لنا به وان تبتم من الارتباء فلكم رؤوس اموالكم فقط لا الزيادة التي شرطتموها
فانها مال الغير ولم يخرج عن ملكه لا تظلمون المديونين بطلب الزيادة على رؤوس الاموال
ولا تظلمون بالنقصان منها ومقتضى الشرط انهم اذا لم يتوبوا ليس لهم رؤوس اموالهم قال ى
وهو سديد على ما قلناه اما المصر على التحليل مرتد وماله فيء وقال الخفي يكون ماله فيئا قال بعض
اصحابنا وهذا ليس بشيء لانا نمنع انه اذا لم يتب يكون مرتدا لجواز ان يفعله ويعتقد تحريمه
ولا يخفى عليك ما فيه فان ما تقدم في الايات تبتم من اعتقاد حل الربوا فلكم رؤوس اموالكم ومقتضى
المفهوم انهم اذا لم يتوبوا عن اعتقاد الحل بل بقوا عليه كانوا مقيمين على الكفر اذ اعتقاد الحل
فيه كفر وح فلا وجه لان يقع عليه بانه يفعله مع اعتقاد التحريم لان ذلك غير مفهوم الشرط الا ان يق
لا حاجة الى التقييد فعنه ما نبه على ان صاحب فلم يصرح بكونه مرتدا وان حكم بان ماله فيء للمسلمين
ويجوز ان يكون له وجه في ذلك غير ما ذكره ى ولو كان هو فقد عرفته ويمكن دفع ما قاله بعد
تسليم الارتداد بان مال المرتد لا نم انه فيء للمسلمين اذ هو اما عن فطرة فماله ينتقل الى وارثه
فان الارتداد في حقه بمنزلة الموت الموجب لقسمة امواله بين ورثته وان كان عن ملة فالمال
باق على ملكه وان كان يحجر عليه في التصرف فيه وعلى هذا اصحابنا اجمع وفي الاخبار دلالة عليه
ايضا فان كان العامة وافقونا في ذلك لم يتم ما ذكراه والا فيمكن ان الاصل عدم خروج ملك

الشخص

الشخص عنه الا بدليل واضح والاية غير واضحة في ذلك مع ان المفهوم انما يصار اليه اذا لم يكن في
الكلام فائدة سواه ولا نم انه هنا كذلك سلمنا لكن نقول المنطوق حصول رأس المال فقط فمفهومه
عدم حصوله فقط وهو كذلك لحصول العقاب معه ايضا او نقول منطوق الايتان التائبين عن
فعل الربا او تحليله لهم تمام رأس مالهم حال كونهم غير ظالمين لانفسهم بترك التوبة ولا لغيرهم
بطلب ما لا يستحقونه ولا مظلومين بحصول عقاب من عند انفسهم او بنقص ما لهم بجملته
لا تظلمون ولا تظلمون حال ومفهوم الاية انهم اذا لم يتوبوا لا يكونون كذلك وهو حق فانهم ليس
لهم رأس مالهم مع الحال المذكورة اعني عدم ظلمهم انفسهم وغيرهم بل مع نقيضها اذ هم ح
ظالمون انفسهم بل غيرهم ايض ومظلومين ايض لظلمهم انفسهم وهذا المقدار يكفي لاعتبار
المفهوم فان انتفاء المركب يكفي فيه انتفاء احد اجزائه وبالجملة يستبعد خروج ملك الشخص
عنه من غير ان ينتقل الى عادته بمجرد الرده ويصير مالا فيئا للمسلمين خصوصا مع احتمال الرجوع
وقبول التوبة منه مع ان الاصل يقتضي بقاء المال على ملك صاحبه ولا يخرج عنه الا بوجه شرعي
ناقل عنه الى غيره وكون ما ذكروه ناقلا غير معلوم فتامل يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا
الربوا اضعافا مضاعفة لا تزيدوا زيادات مكررة ولا تضاعفون به اموالكم او لا
تضاعفوا الزيادة اضعاف الاصل او اضعاف ما يتعارف في الربح ولعل التخصيص بذلك
نظرا الى ما هو الواقع اذ كان الرجل منهم يربي الى اجل فاذا بلغ المدى محله زاد في الاجل زيادة
من المال وهكذا حتى يستغرق بالشيء الضعيف مال المديون واتقوا الله مما نهاكم عنه
واحترزوا عن الافعال الموجبة لدخول النار لعلكم تفلحون لكي تفوزوا بادراك ما تأملونه و
اتقوا النار اي الافعال الموجبة لدخولها كاكل الربوا ونحوه التي اعدت للكافرين

وفيه ايات تنبيه على ان النار بالذات معدة للكفار فدخول غيرهم من الفساق فانما يكون على وجه
التبع ولقد وقع التكرار في الايات الدالة على تحريم الربوا للتاكيد والمبالغة في التحرز عنه والاجتناب
منه واعلم ان هذه الايات وان اقتضت التحريم في جميع ما يمكن فيه من الزيادة الا ان اصحابنا
خصصوها بالزيادة الحاصلة في المكيل والموزون اذا بيع بمثله وكذا المعدود عند بعضهم
وكذا اقتضت عموم التحريم بالنسبة الى جميع المكلفين لكن اصحابنا خصصوها ببعض المواضع
التي دل الدليل على جواز الربا فيها كالربا بين الوالد وولده والزوج والزوجة والمسلم
والحربي والسيد والعبد واخذ بعض العامة بظاهر العموم فمنع في الجميع وتفصيل ذلك يعلم
من كتب الفروع **الثالث** وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ التطفيف البخس في الكيل والوزن اي
التنقيص على وجه الخيانة والتطفيف الشيء القليل والتركيب يدل على التقليل قال الزجاج
وانما قيل له مطفف لانه لا يكاد يسرق الا الشيء الطفيف قيل كان اهل المدينة من اخبث الناس
كيلا الى ان انزل الله الاية فاحسنوا الكيل الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ
اي اذا اكتالوا من الناس حقوقهم لانفسهم ياخذونها وافية والاكتيال الاخذ بالكيل
ونظيره الاتزان وهو الاخذ بالوزن ولم يذكر الاتزان لانهما مما يقع البيع والشرا باحدهما
فذكر احدهما يدل على الاخر والجار متعلق باكتالوا والاصل ان يقال اكتالوا منهم لكن لما
كان اكتيالهم من الناس اكتيالا يضرهم ويتحامل فيه عليهم ابدل على مكان من للدلالة على
ذلك ويجوز ان يتعلق بيستوفون وتقدم المفعول على الفعل لافادة الخصوصية اي يستوفون
على الناس خاصة فاما انفسهم فيستوفون لها وقيل ان من وعلى يتعاقبان في هذا الموضع
لانه حق عليه فاذا قال اكتلت عليك اراد اخذت ما عليك واذا قال اكتلت منك اراد

استوفيت منك وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ اي كالوا لهم او وزنوا لهم والمعنى انهم اذا كالوا
لغيرهم او وزنوا له يُخْسِرُونَ ينقصون في الكيل والوزن والكلام من باب الحذف والايصال
لان كالوا ووزنوا يتعدى باللام ويحتمل ان يكون على حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه
والمقدر المضاف هو المكيل والموزون والتقدير واذا كالوا مكيلهم او وزنوا موزونهم فالف
في ف ولا يحسن ان يكون ضميرا مرفوعا للمطففين لان الكلام يخرج به الى نظم فاسد وذلك لان المعنى
اذا اخذوا من الناس استوفوا واذا اعطوهم اخسروا وان جعلت الضمير للمطففين انقلب
الى قولك اذا تولوا الكيل والوزن هم على الخصوص اخسروا وهو كلام متنافر لان الحديث
واقع في الفعل لا في المباشر انتهى وحاصله ان المقصود بيان حالهم في الاخذ من الناس والدفع
اليهم وليس المقصود بيان مباشرة الكيل والوزن فلو حمل عليه فاتت المقابلة بين القسمين وخرج
الكلام عن النظم الصحيح وكذا لا يصح كونه تاكيدا لا يصح كونه فصلا لانه انما يكون بين المبتدا والخبر
ونحوه وهو غير حاصل هنا أَلَا يَظُنُّ أُولَئِكَ المطففون وهو انكار وتعجيب عظيم من حالهم في الاجترا
على التطفيف والظن بمعنى العلم اي لا يعلمون مع وضوح الادلة أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ يوم القيمة
ومحاسبون على مقدار الذرة والخردلة وفي الاشارة اليهم باولئك مع تقدم ذكرهم قريبا
تبعيد لهم عن درجة الاعتبار بل عن درجة الانسانية لِيَوْمٍ عَظِيمٍ وصفه بالعظمة باعتبار
ما يقع فيه من الشدايد والمحن العظيمة او انه بمعنى الحسبان لان من ظن الجزا او البعث
وبخ ذلك في نفسه وان لم يصل الى حد العلم يجب عليه ان يتحرز ويتجنب المعاصي خوفا
من العقاب الذي يجوزه ويظنه فان من ظن العطب في سلوك طريق وجب ان يجتنب
سلوكه حذرا من العطب يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ نصب بمبعوثون او هو بدل من الجار

والجر وعلى المراد قيامهم من قبورهم ويحتمل قيامهم يوم الحشر فقد روي عنه صلى الله عليه وآله يقوم
الناس مقدار ثلثمائة سنة من الدنيا لا يؤمر فيها بامر لِرَبِّ الْعَالَمِينَ بحكمه وامره او بحسابه
او جزائه وفي هذه الآية انكار وتعجب وكلمة الظن ووصف اليوم بالعظيم وقيام الناس فيه لله
خاضعين ووصف ذاته برب العالمين بيان بليغ لعظم الذنب وتفاقم الاثم في التطفيف
وقد دل على تحريم ذلك آيات كثيرة نحو قوله ألا تطغوا في الميزان واقيموا الوزن بالقسط
ولا تخسروا الميزان وقد تظافرت الاخبار بذلك روي عنه صلى الله عليه وآله انه قال خمس
بخمس ما نقض العهد قوم الا سلط الله عليهم عدوهم وما حكموا بغير ما انزل الله الا فشا
فيهم الفقر وما ظهرت فيهم الفاحشة الا فشا فيهم الموت ولا طففوا الكيل الا منعوا النبات
واخذوا بالسنين ولا منعوا الزكوة الا حبس عنهم القطر ونحوها ثم ان ظاهر الآية ترتب الوعيد
على التطفيف باي شيء كان قليلا كان او كثيرا وذهب بعض علماء العامة الى ان المطفف
لا يتناوله الوعيد الا اذا بلغ تطفيفه نصاب السرقة وحده الاكثر بل قال بعضهم ان العزم
عليه من الكبائر وهو مبني على ان نية المعصية بمثابة المعصية وفيه ما فيه الرابعة خُذِ
الْعَفْوَ اي خذ ما في لك من افعال الناس وتيسر ولا تطلب ما جهدهم وشق عليهم او خذ من
العفو الذي هو ضد الجهد والمشقة او خذ العفو عن المذنبين والصفح عنهم او خذ الفضل
وما تسهل من صدقاتهم وذلك قبل وجوب الزكوة وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ المعروف المستحسن من الافعال
وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ السفهاء فلا تكافئهم ولا تمارهم واحلم عنهم قيل لما نزلت سال النبي صلى
الله عليه وآله فقال لا ادري حتى اسئل ثم رجع فقال يا محمد ان ربك امرك ان تصل من قطعك
وتعطي من حرمك وتعفو عمن ظلمك وعن الصادق عليه السلام امر الله نبيه بمكارم الاخلاق

وهذه

وهذه الآية جامعة لمكارم الاخلاق بتمامها وقد يستدل بظاهرها على استحباب الاقالة في البيع
كما قاله الفقهاء وعلى استحباب انظار المعسر كما قالوه وعلى كراهة معاملة الادنين والسفلة الذين
هم الجاهلون في الحقيقة لان معنى الاعراض كونهم في جانب عنه وهو ينافي المعاملة والعجب
ان بعضهم توقف في دلالتها على ذلك نظرا الى ان العام لا يدل على الخاص وهو بعيد لان
العام يثبت حكمه في جميع الافراد الا ما خرج بالدليل كما هو مقرر في الاصول الخامسة
وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا قد يستدل بها على عدم تسلط الكافر على
المسلم بوجه من الوجوه كالبيع والاجارة والرهن ونحوها نظرا الى ان السبيل نكرة في سياق
النفي فيفيد العموم ومن ثم استدل بها الفقهاء على ان الكافر اذا اسلم عبده قهر على بيعه من
مسلم فان امتنع باعه الحاكم وسلم الثمن وعلى عدم صحة بيعه منه لعدم ومقتضى ذلك وقوع البيع
فاسدا على ذلك التقدير وعليه اكثر علمائنا وهو قول الشافعي لان التسلط سبيل وقد نفي بالآية
ومن اصحابنا من ذهب الى صحة البيع ولكن يجبر على بيعه وهو قول الحنيفة مستدلين عليه بانه
يملك بالارث وبانه يبقى في يديه لو اسلم قبل بيعه وليس ذلك الا لصحة تملكه وفيه نظر لظهور
الآية فيما قلناه والفرق بان الارث والاستدامة اقوى من الابتداء لثبوتهما للمحرم في الصيد
مع منعه من ابتدائه ولا يلزم من ثبوت الاقوى ثبوت الاضعف على انا نقطع الاستدامة بمنعه منه
فيها واجباره على ازالتها فكيف يثبت الابتداء فالحق بعد ان نقل الآية هكذا فالله يحكم بينكم
يوم القيمة ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا اي في الآخرة او في الدنيا والمراد
بالسبيل الحجة واحتج بها اصحابنا على فساد شراء الكافر المسلم والحنيفة على حصول البينونة بنفس الارتداد
وهو ضعيف لانه لا ينبغي ان يكون اذا عاد الى الايمان قبل مضي العدة انتهى وقد بينا انه

ذكره بعد كون المراد بالسبيل الحجة فانه لا يتأتى معه فساد شراء الكافر المسلم وانما يتأتى لو حمل نفي السبيل على
عمومه ويمكن ان يجاب بانه اذا لم يكن له حجة لم يكن له امساكه ولا ملكه فان كون العبد مملوكا
لمولاه انما هو بحجة كالعقد ونحوه فاذا انتفت هنا فسد الشراء نعم اعتراضه على الحنفية غير وارد فان
الزوجية تسلط وسبيل على العوض انتفاؤه بالارتداد نظرا الى ظاهر الاية وعودها مع الرجوع من غير
عقد يحتاج الى دليل اذ مجرد رفع المانع لا يكفي من دون وجود المقتضي الا ان نقول بعدم
زوال الزوجية بالارتداد وانما ارتفع التسلط عليها وغيره من حقوق الزوجية مع ان ظاهر
كلامه يعطي زوالها والتحقيق ان الارتداد ان كان عن ملة لم يزل اصل النكاح بها ويبقى موقوفا
على انقضاء العدة وانما تزول لوازم الزوجية وان كان عن فطرة انفسخ النكاح في الحال
لكونها في حكم الموت هنا مع الدخول ومع عدمه يتساويان في الانفساخ وهنا آيات اخر ذكرها
بعض اصحابنا لا نرى فيما استدل بها وجها يصلح للدلالة فلذا اعرضنا عنها

كتاب الدين وتوابعه وفيه آيات

يا ايها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين اذا تعاملتم بما فيه دين تقول
داينته اذا عاملته بدين اخذت منه او اعطيته وتداين القوم او الرجلان بمعناه كذا في
ت وقريب منه في ف وفائدة ذكر الدين مع دلالة التداين عليه ان لا يتوهم ارادة المجازات
من التداين لاطلاقه عليه وليرجع الضمير في قوله فاكتبوه اليه اذ لو لم يذكر لوجب التصريح
فيقال فاكتبوا الدين فلم يكن النظم بذلك الحسن ولانه ابين لتنويع الدين الى حال ومؤجل
فانه كالمطابقة ودلالة تداينتم على ذلك كالتضمن الى اجل مسمى معلوم بالايام والاشهر
ونحوه وحاصله كونه بحيث لا يقبل الزيادة والنقصان لا نحو الحصاد والدياس وقدوم الحاج
مما يقبل الزيادة والنقصان لعدم المعلومية فيه واستلزامه وقوع النزاع بين المتعاملين

وظا

وظاهر الآية يقتضي اعتبار التعيين في الاجل لفظا ولا يكفي كونه مقصودا لهما ويترتب على اعتبار تعيينه
عدم جواز مطالبة صاحب الحق قبل الاجل وعدم جواز تأخير من عليه الحق عنه لو اراده صاحبه
اذ الظاهر ان فائدة الاجل وتعيينه ذلك الا ما اخرجه الدليل مثل وجوب الاخذ قبله وعدم
لزومه كما في القرض فان التأجيل لا يلزم فيه لدليل اقتضاه وقد استفيد من الآية اباحة
المعاملة بالدين مؤجلا وحالا باي وجه كانت المعاملة نسيئة وسلما وصلحا واجارة وقرضا
ونحوها فان المعاملة تشمل جميع ذلك وقد ينقل عن ابن عباس ان الآية وردت في السلم
خاصة وكان يقول اشهد ان الله اباح السلم المضمون الى اجل معلوم وانزل فيه اطول آية
في الآية ولم يعتبر الفقهاء ذلك بل اخذوا بظاهرها الواقع على كل معاملة وان كان موردها
خاصا فان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وظاهرها شامل لما كان العوضان
معا دينا او احدهما لكن الاجماع منعقد على ان معاملة الدين بالدين غير صحيحة فتخصص
الآية بالثاني وهو قسمان بيع العين بالدين وهو ما اذا باع شيئا بثمن مؤجل وبيع
الدين بالعين وهو المسمى بالسلم وكلاهما داخلان تحت الآية فاكتبوه اي اكتبوا
الدين في صك لانه اوثق وادفع للنزاع الناشي من النسيان او الجحود والجمهور من العلماء
على استحباب الكتابة لاجماع المسلمين قديما وحديثا على البيع بالاثمان المأخوذة من غير كتابة
ولا اشهاد ولان في ايجابها حرجا وضيقا ويحتمل ان يكون الامر للارشاد الى المصلحة لما في
ذلك من المصالح بالنسبة الى من له الحق وعليه المشهور ويتجه فلو رضي صاحب الحق بتركه
جاز كما يجوز له ان لا ياخذ الحق من اصله وذهب بعضهم الى الوجوب نظرا الى ظاهر الامر
فان الغير يدل على صحة القول الاول قوله فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن امانته

والمفهوم من هذا الكلام ان ائتمنه على ماله فلا بأس يأتمنه عليه قيل فيه تأمل اذ يدل على عدم الوجوب
على تقدير الائتمان لا مطلقا قلت يكفي في اثبات المط لعدم القول بالفرق فان الكلام في
وجوب كتابة الدين وعدمه مطلقا وجعل بعضهم قوله فان امن بعضكم بعضا الخ ناسخا
لوجوب الكتابة والاشهاد وفيه نظر وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ اي بالانصاف والتسوية
والامانة لا يزيد في الحق ولا ينقص منه ولا يخص احدهما بالاحتياط دون الاخر وقيل العدل
ان يكون ما يكتبه متفقا عليه بين المجتهدين ولا يكون بحيث يجد قاض من قضاة المسلمين
سبيلا الى ابطاله ومقتضى ذلك اشتراط علمه بالكتابة على الوجه المأمور به الموافق للشرع
حتى يجي كتابه معدلا بالشرع غير مشتمل على تغيير وتحريف وهو في الحقيقة امر للمتداينين باختيار
كاتب فقيه دين حتى يجي مكتوبه موثوقا به معدلا في الشريعة وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ ولا يمتنع
احد من الكتاب أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ مثل ما علمه الله من كتابة الوثائق لا
يغير ولا يبدل فيكون تأكيدا لما بقوله او لا يأب ان ينفع الناس بكتابته كما نفعه الله بتعليمها
كقوله واحسن كما احسن الله اليك وظاهر النهي تحريم امتناع الكاتب وهو يقتضي وجوبها
عليه الا ان الاكثر على الوجوب كفاية لكونها في معنى الشهادة ولانها من باب التعاون على البر
والتقوى او لانها من الامور العامة البلوى واستلزام اهمالها الخلل بنظام العالم فتكون
مستحبة بالنسبة الى كل واحد كما هو شأن الواجب كفاية ويؤيده تنكير كاتب ولان الغرض
هو الكتابة من اي شخص يأتي منه ذلك لا خصوصه وقيل كانت واجبة عينا فنسخت بقوله
ولا يضار كاتب ولا شهيد وهو بعيد فَلْيَكْتُبْ تلك الكتابة التي علمه الله امر بها بعد النهي
عن الاباء عنها تأكيدا للحث عليها ويجوز ان يتعلق الكاف بهذا الامر فيكون النهي عن الاباء

مطلقا

مطلقا ثم الامر بالكتابة مقيدة وفيه من المبالغات ما لا يخفى اذ الجمع بين النهي عن الترك
والامر بالفعل ادعى الى فعله من الاقتصار على احدهما وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وليكن المملل
هو الذي عليه الحق لانه المشهود عليه فيعتبر املاله ولا ينفع املال غيره لان الغرض الشهادة
على ما في ذمته والاملال والاملاء واحد ويستفاد منه وجوب الاقرار من صاحب الحق
بما عليه منه حتى يشهد عليه وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ في الاملال فلا ينقص من الحق الذي في
ذمته شيئا لا من قدره ولا من صفته بل يجب عليه الاقرار بما كان في ذمته وفيه تحذير عظيم
من ترك الاقرار بما عليه من الحق كلما واكده بقوله وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ ولا ينقص من الحق
الذي عليه شَيْئًا ويحتمل رجوع الامر بالاتقاء الى الكاتب ويكون المراد بالبخس منه عدم
نقصانه في الكتابة مما أُملي عليه وهو معنى الكتابة بالعدل فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ
سَفِيهًا ناقص العقل مبذرا كما هو المتبادر من السفيه أَوْ ضَعِيفًا صبيا او شيخا مختلا لا
شعور معه أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ بنفسه لما به من الخرس والجهل باللغة الذي يكون
الاملال بها فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ الذي يلي امره ويقوم مقامه وهو الاب والجد له والوصي
في الصبي وكذا المجنون والسفيه ان كانت لهم الولاية كما هو المشهور في البالغ على تلك الصفة
والا فالحاكم وامينه وعلى الشيخ المختل عقله والذي لا يستطيع ان يمل بخرس ونحوه المترجم المتعاطي
احواله العالم بثبوت الدين في ذمته بِالْعَدْلِ من غير بخس حق المولى عليه والمقر له ومقتضى
الاية الاكتفاء في ثبوت الحق بمجرد اقرار الولي عن هؤلاء فالذي وجد له لجريان النيابة
في الاقرار ولعله مخصوص بما تعاطاه القيم والوكيل انتهى قلت هو كذلك فان الاصل عدم
اعتبار الاقرار في حق الغير خرج منه هذا الموضع بالنص لمكان الضرورة فيبقى ما عداه على المنع

لكن مقتضى ذلك ثبوت الحق في ذمة المولى عليه بمجرد اقرار الولي والمشهور انه لا بد من انضمام حكم
الحاكم اليه مع انه يشكل الحال في المترجم لاقتضاء الآية اعتماد الكاتب على مترجم واحد فيشكل انه
بمثابة الشاهد على ما في الذمة او على الاقرار والظاهر اعتبار التعدد فيه الا ان يكون الكاتب
ايضا عالما بالحال وهو مشكل ايضا اذ لا يحتاج الى اقرار المترجم ح وبالجملة فلا يخلو من اشكال
الا ان يقال يعمل على ظاهر الآية الى ان يثبت التقييد بنص قابل له او اجماع فتامل وقيل ان
الضمير في وليه يعود الى الحق اي صاحب الدين والاشكال فيه اقوى لان قول المدعي كيف
يقبل ولو كان قوله معتبرا فاي حاجة الى الكتابة والاشهاد الا ان يكون المراد انه يكتب تذكرة
له من انسان لم يكن حجة له والحاصل ان الآية كالمجملة وبيانها يعلم من خارج ويستفاد منها
ان السفيه والضعيف ومن لا يستطيع ان يمل لا يجوز معاملتهم ولا التصرف في اموالهم ولا
يقبل قولهم في الاقرارات لغيرهم ولاية عليهم يقبل قولهم فيهم ويصح تصرفهم في اموالهم والاجماع
على انهم ليسوا غير هؤلاء المذكورين سابقا فيتعين كونهم الاولياء واستشهدوا شهيدين
واطلبوا ان يشهد على الدين شاهدان واطلاق الشهيد على من استشهد تنزيل لما يشارف
منزلة الكائن من رجالكم ايها المسلمون ففيه دلالة على اشتراط الاسلام في الشهود وعليه
اكثر اصحابنا وللشيخ قول بسماع شهادة الكفار بعضهم لبعض وقد يستدل بها على اعتبار
البلوغ كما هو ظاهر الخطاب واعتبر آخرون الحرية وفي استفادته من الآية تامل فان لم يكونا
رجلين فرجل وامرأتان فيشهد اذا فالمستشهد رجل وامرأتان وهذا عندنا مخصوص
بالاموال وما في معناها من الحقوق فلا لقيام الادلة من خارج على العدم ممن ترضون من
الشهداء لعلمكم بعدالتهم وهو قيد في الشاهد مطلقا عندنا اي سواء كانا رجلين او رجل

وامرأتان

وامرأتان فان العدالة معتبرة في الشاهد من حيث هو عندنا ولعل في قوله ممن ترضون اشارة
الى انكم لم تؤمروا باشهاد شهيدين مرضيين على الحقيقة اذ لا طريق لكم الى معرفة من هو مرضي
عند الله من غيره وانما امرتم باشهاد من هو مرضي عندكم بحسب الظاهر اي يرضى دينه وصلاحه
فقد استدل بها على اعتبار العدالة فالظاهر ان من هو بهذه المثابة عند المستشهد فهو ممن
يصح استشهاده لان المخاطب بذلك هو المستشهد ولا يلزم من استشهاد من هو كذلك
عنده وجوب قبول الحاكم شهادته فان القبول يتوقف على كونه كذلك عند الحاكم ايضا فلا يكون
نعم يخرج صاحب الحق باستشهاده عن عهدة الامر بالاستشهاد والقبول من الحاكم باب آخر
ان تضل احديهما علة لاعتبار العدد اي التعدد لاجل ان احديهما ان ضلت الشهادة
ونسيتها فتذكر احديهما الاخرى والعلة في الحقيقة التذكير ولكن لما كان الضلال
سببا له نزل منزلته كقولك اعددت السلاح ان يجيء عدونا فدفعه والتقدير ارادة ان تذكر
احديهما الاخرى ان ضلت وفيه اشعار بنقصان عقلهن وقلة ضبطهن وقصورهن عن
مراتب الرجال وقرأ حمزة ان تضل بكسر الهمزة على الشرط فتذكر بالرفع وابن كثير وابو عمرو ويعقوب
فتذكر من الاذكار بقي شيء وهو ان ظاهر الآية يقتضي حصر الشاهد في الرجلين او الرجل والمرأتين
فلا يجوز الاكتفاء بغيرهما والذي عليه اصحابنا قبول الشاهد الواحد مع اليمين ويمكن ان يق
ذلك ثبت بدليل خارج عن الآية كالاجماع والاخبار فلا اشكال ولا يأب الشهداء اذا
ما دعوا الى ادائها وبه استدل الفقهاء على تحريم الامتناع من اداء الشهادة بعد التحمل
كما يقتضيه قوله ومن يكتمها فانه آثم قلبه او الى تحملها اذا نودي لها وهذا الصق بالآية
وسموا شهداء تنزيلا لما يشارف منزلة الواقع ويرجح ايضا بانه اذا حرم الامتناع عن تحملها حذرا

من ضياع الحق فلان يحرم الامتناع من ادائها اولى ويجوز حمله على ما هو اعم من الاداء والتحمل
فالنهي وهو اولى لانه اعم فائدة وقد يستدل بها على عدم جواز شهادة العبد في شيء كما ذهب
اليه بعض اصحابنا وهو قول الشافعي والحنفية لانه تعالى حرم الاباء على الشاهد والاجماع منعقد
على ان العبد لا يجب عليه الذهاب بل يحرم عليه ذلك اذا لم ياذن له سيده وَلَا تَسْأَمُوا
أَنْ تَكْتُبُوهُ اي لا تملوا من كثرة مداينتكم او غيرها من الاسباب ان تكتبوا الدين او الحق او
الكتاب وقيل كنى بالسأم عن الكسل لانه صفة المنافق ومن ثم قال صلى الله عليه واله
لا يقول المؤمن كسلت صَغِيرًا كان الدين أَوْ كَبِيرًا لكنه مقيد بما جرت العادة بكتابته لا كالحبة
والقيراط او مختصرا كان الكتاب او مشبعا مختصرا او مطولا إِلَى أَجَلِهِ اي وقت حلوله الذي
اقر به المديون والنهي لصاحب الدين عن ترك الكتابة والوثيقة وقيل نهي للشاهد والمراد
لا تملوا من كتابة الشهادة على الحق الى اجله ذَلِكُمْ اشارة الى ان تكتبوه أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ اي اكثر
قسطا وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ واثبت لها واعون على اقامتها واختلف في بنائهما فقال الكشاف انهما مبنيان
من اقسط واقام على غير قياس او من قاسط بمعنى ذي قسط وقويم وانما صحت الواو في اقوم
كما صحت في التعجب لجموده قلت لعل الوجه في تفسيره قاسط بذي قسط حذرا من ان قاسطا
قد يكون بمعنى جائر كقوله تعالى واما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا ولهذا جعله اولى في اقسط
اي اعدل واقوم من اقام لا من قام على غير القياس ويحتمل كون اقام من قويم بمعنى ثابت
اي اثبت ووجه كونه على غير القياس ما اشتهر بينهم ان افعل التفضيل لا يبنى من المزيد فيه بل
يقال اشد اقساطا واقامة ولكن هذا غير متفق عليه فان سيبويه يذهب الى جوازه من افعل
المزيد خاصة فيجوز من باب الافعال اخوا اعطاهم واولاهم قال الرضي وعند سيبويه هو قياس

عنه افعل

عن افعل مع كونه ذا زيادة ويؤيده وقوع ذلك كثيرا اخوا اعطاهم للدنانير واولاهم بالمعروف وانت
اكرم لي من فلان وانما جوزه لعلة التغيير فيه لانك تحذف منه الهمزة فقط فترده الى الثلاثي
ثم تبني منه افعل ومخفف فان قلت مم بني فعلا التفضيل اعني اقسط واقوم قلت يجوز على مذهب
سيبويه ان يكونا مبنيين من اقسط واقام وان يكون اقسط من قاسط على طريقة النسب
بمعنى ذي قسط واقوم من قويم والحق ان قول سيبويه هنا غير بعيد لوروده في كلام العرب
كثيرا على وجه لا يصح التكلف في تصحيحه فينبغي القول به وَأَدْنَى أَلَّا تَرْتَابُوا واقرب في ان
لا تشكوا في جنس الدين وقدره واجله انتم والشهود إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً استثناء
من الامر بالكتابة والتجارة الحاضرة تعم المبايعة بدين او عين تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ
تتعاطونها يدا بيد من غير نسيئة فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ حرج وضيق أَلَّا تَكْتُبُوهَا لان الكتابة
للوثيقة وانما يحتاج الى الوثيقة احتياجا تاما في النسيئة دون النقد والمعنى الا ان تتبايعوا
بيعا ناجزا يدا بيد فلا باس ان لا تكتبوها لبعده عن التنازع والنسيان وقرأ عاصم بنصب
تجارة على انها خبر كان والاسم مضمر يفسره الخبر والباقون برفعها على انها فاعل كان التامة
ويحتمل الناقصة والخبر تديرونها وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ لعل المراد بالمبايعة فيها التجارة
الحاضرة المذكورة سابقا ويكون المراد ان الاشهاد كاف في التجارة الحاضرة دون الكتابة
ويحتمل ان يكون المراد مطلق التبايع فان الاشهاد فيه احوط واضبط والامر للاستحباب
او الارشاد الى المصلحة لما في ذلك من تضبيط الامر قال في ك والاوامر التي في هذه الاية
للاستحباب عند اكثر الائمة وقيل انها للوجوب ثم اختلف في احكامها ونسخها انتهى وفيه نظر
اذ الظاهر ان بعض احكام الاية مما لم يقل احد بنسخه كوجوب اداء الشهادة بل تحملها ايضا كفاية

نعم اختلفوا في وجوبها بالكفاية على الكاتب فقيل به ونسخ بقوله ولا يضار فهو في الجملة لا عينا
بهم وغيرها من الأحكام لم يقل أحد بنسخه فتأمل ﴿وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾ إن كان
مبنيا للفاعل كان المراد نهيهما عن إضرار المتداينين بترك الإجابة والتحريف والتغيير
في الكتابة والشهادة وإن كان مبنيا للمفعول فالمراد النهي عن الضرر بهما مثل استعجالهما
عن مهمهما الضروري اللازم لهما من جهة تحصيل المعاش وتكليف السفر إلى بلد القاضي
أو المدعى عليه وتكليف الكاتب قلما أو مدادا أو قرطاسا ونحو ذلك وما عبر العامة من
الضرار عدم إعطاء الكاتب جعله أي أجرته وهو عندنا باطل ﴿وَإِن تَفْعَلُوا﴾ الضرار وما
نهيتم عنه مطلقا ﴿فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ﴾ وخروج عن طاعة الله لاحق بكم ضرره ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾
في مخالفة ما أمركم به ونهاكم عنه ﴿وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾ الأحكام التي تحتاجون إليها من أمور دينكم
وما يصلحكم في دنياكم ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ تكرير لفظ الله في الجمل الثلاث لاستقلالها وعدم
توقف أحدها على الأخرى فإن الأولى حث على التقوى والثانية وعد بإنعامه والثالثة
لتعظيم شأنه ولأنه أدخل في التعظيم من الضمير **تنبيه** قد يظهر من هذه التأكيدات
في أمر الكتابة أنها معتبرة وحجة شرعية يصح التمسك بها والمشهور بينهم خلاف ذلك فلا يصح
الركون إليها بل لا بد من الوقوف مع ظاهرها كما ذهب إليه البعض ولقد بالغ المانعون في ردها
حتى قالوا إنه لو علم أنه خطه لم يجز له الشهادة به إلا أن يعلم الواقع فيشهد لكونه عالما لا لكونه
خطه بيده ويمكن توجيه المشهور بأن الشهادة يعتبر فيها كونها عن علم كما ثبت بالأدلة
وظاهر الكتابة لا توجبه ولو أوجبته وجب العمل بها لمكان العلم وح فيمكن أن تكون
الفائدة فيها كونها موجبة لتذكر الشاهد وصاحب الحق وكفى بهذا فائدة في ذكر علي بن إبراهيم

في تفسيره

في تفسيره أن في البقرة خمسمائة حكم وفي هذه الآية خاصة خمسة عشر حكما وقد تلوناها عليك في تضاعيف
الكلام **الثانية** ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ﴾ أي وإن وقع غريم ذو عسرة على أن كان تامة وقرئ ذا
عسرة على أنها ناقصة واسمها ضمير يرجع إلى الغريم ﴿فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ فالحكم أو فعليكم نظرة إلى يسار
ومقتضى الآية وجوب إنظار المعسر إلى وقت يساره ويستفاد منها تحريم حبسه ومطالبته و
ملازمته ووجوب إنظاره إلى وقت اليسار هنا إذا علم إعساره ولو كان لا يثبت إعساره
جاز أن يحبسه إلى ظهور الإعسار ويخلى عنه وإلى ذلك يذهب علماؤنا أجمع ووافقنا عليه الشافعي
وفي الأخبار دلالة عليه روي عن الباقر عليه السلام أن عليا عليه السلام كان يحبس في الدين
فإذا تبين له إفلاس وحاجة خلى سبيله حتى يستفيد مالا وقال أبو حنيفة إذا ثبت إعساره
وخلاه الحاكم كان للغرماء ملازمته إلا أنهم لا يمنعونه من الاكتساب وظاهر الآية حجة عليهم
ثم إن ظاهر الآية قد يعطي أن المعسر لو كان له حرفة وكسب لم يجب التكسب لوفاء الدين لاقتضى
إنظار المعسر إلى اليسار ذلك وبها استدل الشيخ في ف على ذلك وقطع به ابن س وأوجب
ابن حمزة عليه التكسب وهو خيرة العلامة في لف نظرا إلى أن القادر على التكسب ليس بمعسر حتى
يجب إنظاره واستحسنه الشهيد في س وهو غير بعيد لأن قضاء الدين واجب على القادر
مع المطالبة والمتكسب قادر ولهذا يحرم عليه الزكاة ويؤيده ما رواه السكوني عن الصادق
عليه السلام عن علي عليه السلام أنه كان يحبس في الدين ثم ينظر فإن كان له مال أعطى الغرماء
وإن لم يكن له مال دفعه إلى الغرماء فيقول اصنعوا به ما شئتم إن شئتم آجروه وإن شئتم
استعملوه وعلى هذا فلا يكون مثله داخلا في الآية لكونه قادرا ومحل الإعسار عندنا أن لا
يكون عنده فاضل عن قوت يوم وليلة له ولعياله الواجبي النفقة على الاقتصاد ولا بد

من كسوة لصلاتهم ودفع الحر والبرد عنهم ومن دار وخادم يليق بحالهم فلو فضل عنده من ذلك وجب

دفعه الى الدين وفى اخبارنا دلالة على ذلك روى الحلبى فى الحسن عن الصادق عليه السلام قال لا

تباع الدار ولا الجارية فى الدين وذلك لابد للرجل من ظل يسكنه وخادم يخدمه وبالجملة

ما فضل عن جميع ذلك يجب دفعه فلا يكون به معسرا ومما ذكرنا ظهر ان لفظ الاية عموم الانظار للمعسر

فى كل دين وقال ابن بابويه ان كان قد انفق بالمعروف وجب انظاره للاية وان كان قد

انفقه فى المعاصى فطالبه وجب عليه الاداء وليس هو من اهل هذه الاية وظاهر العموم حجة عليهما

وصالة عدم التخصيص لا بدليل قد ينفيه وقيل ان الانظار واجب فى دين الربوا وقيل فى

دين الربا بظاهر الاية وفى كل دين بالقياس عليه ولعل نظر هذين القولين الى ان الاية

السابقة فى بيان حكم الربوا فيكون هذه فيه ايضا وفيه نظر فان ايات القرآن لا تعلق

لبعضها ببعض وانما المناط فيها دلالة اللفظ فحيث ثبت ثبت الحكم ﴿وَأَنْ تَصَدَّقُوا﴾

على الغريم بابراء ما فى ذمته ﴿خَيْرٌ لَكُمْ﴾ من الانظار ومما تاخذونه لكثرة ثوابه وتضاعفه

ودوامه ﴿إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ حقيقة التصدق وما فيه من الثواب الجزيل والاجر الجميل مع

الانظار وعدم ما فيه من الثواب الجزيل فانكم ترجحون التصدق عليه ويحتمل ان يكون ان

كنتم من اهل العلم والتمييز وفى الاية دلالة على صحة الابراء بلفظ التصدق ولا انه خلاف

المشهور فيما بينهم وفيها ايضا دلالة على انه خير من الانظار ولا ريب ان الانظار واجب

والابراء مستحب والمستحب لا يكون افضل من الواجب لان الابراء جامع للنظرة والصدقة

فكان الجمع بين الواجب والمندوب خيرا من الواجب وحده واعترض عليه بانه مع الابراء

لا انظار اذ هو انما يكون مع بقاء الحق لا مع زواله فلا وجه للجمع بينهما واجيب بانه لما كان

الغرض من وجوب الانظار ترك المطالبة والتضييق على الغريم وهو متحقق مع الابراء فكانه جمع

بينهما وكان الثواب المترتب عليه اكثر من ثواب الانظار وحده وهو كما ترى والحق ان افضلية المندوب

على الواجب غير مستبعدة بل واقعة فى كثير من الموارد فلا مانع من ان يكون هذا منها وقيل اراد

بالتصدق هنا الانظار لقوله صلى الله عليه واله لا يحل دين رجل مسلم فيؤخره الا كان له بكل يوم

صدقة وهذا القول مرغوب عنه فان الانظار قد علم مما تقدم فلا بد من حمل هذا على فائدة

جديدة ولانه لا استبعاد فى كون الابراء خيرا من الانظار وبقاء المال فى الذمة وان حصل

فى كل يوم بل كل ساعة صدقة اذ يجوز خيرية هذه الصدقة بالنسبة الى ما عداها الاية والاخبار

ومقتضى اطلاق كون التصدق والابراء خيرا من الانظار انه كذلك بالنسبة الى كل احد وان

كان فاسقا او غنيا فهو مثاب به فان الاحسان حسن وان لم يكن المحسن اليه من اهله كما

روى عنه صلى الله عليه واله اصنع المعروف الى كل احد فان لم يكن اهلا له فانت اهل لذلك

ثم انه تعالى اكد الترغيب فى الطاعات والترهيب عن المعاصى بقوله ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ

فِيهِ إِلَى اللَّهِ﴾ اى تصيرون اليه وهو يوم القيمة او يوم الموت ﴿ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ﴾

اى تستوفى فيه جزاء ما كسبته من الاعمال خيرا او شرا او ما كسبته من الثواب والعقاب ﴿وَهُمْ

لَا يُظْلَمُونَ﴾ اى لا ينقصون ما يستحقونه من الثواب ولا يزاد عليهم فيما يستحقونه من العقاب

فليكن العاقل على حذر من ذلك اليوم وعما قليل يصل اليه قال في الكشاف وعن ابن عباس

انها آخر اية نزلت بها جبرئيل عليه السلام وقال ضعها فى رأس الثمانين والمائتين من البقرة

وعاش رسول الله صلى الله عليه واله بعدها احدا وعشرين يوما وقيل احدا وثمانين وقيل

سبعة ايام وقيل ثلث ساعات ومثله قال القاضى ومرادها اية واتقوا يوما الخ وقال في الكشاف

وهذه السورة آخر سورة كاملة نزلت من القرآن فعاش رسول الله صلى الله عليه وآله بعدها ستة أشهر ثم لما
خرج رسول الله صلى الله عليه وآله الى حجة الوداع نزل عليه في الطريق يستفتونك في الكلالة الخ
فسميت آية الصيف ثم نزل عليه وهو واقف بعرفة اليوم اكملت لكم دينكم الآية فعاش رسول الله
صلى الله عليه وآله بعدها احدى وثمانين يوما ثم نزلت عليه بعدها آية الربا ثم نزلت بعدها
واتقوا يوما ترجعون فيه الآية وهي آخر سورة نزلت من السماء فعاش رسول الله بعدها
احدا وعشرين يوما وقال ابن جريج تسع ليال وقال سعيد بن جبير ومقاتل سبع ليال ثم مات
يوم الاثنين لليلتين خلتا من شهر ربيع الاول حين زاغت الشمس وعند اصحابنا لليلتين
بقيتا من صفر سنة احدى عشرة من الهجرة انتهى كلامه وعلى هذا فما قاله قبل هذه الآية وبعده
عن ابن عباس وابن عمر ان آخر ما انزل من القرآن آية الربا كالمجمل تفصيله ما ذكره هنا فلا تنافي
بين كلاميه الثالثة مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ من للاستفهام ومحلها الرفع بالابتداء وذا
خبره والذي صفته او بدل منه واقراض الله مثل لتقديم العمل الذي يطلب ثوابه قَرْضًا
حَسَنًا اقراضا حسنا مقرونا بالاخلاص وطيب النفس ويندرج في ذلك جميع الطاعات الواقعة
لوجهه سواء كانت ببذل النفس كما في الجهاد او السعي في تحصيل العلوم او الواجبات او السعي
في قضاء الحاجات وسائر مرضات الله ويدخل فيه مثل اقراض المؤمنين المحتاجين وغيره
وخصه بعضهم بالمجاهدة والانفاق في سبيل الله والعموم اولى وعن ابن عباس القرض الحسن
ان تستره وتصغره وتعجله ولعل الوجه في التعبير عن امثال ذلك بالقرض الذي هو قطع
المال ودفعه ليعوض بما ينبئ على ان العوض على هذا العمل والجزاء عليه لازم الوصول الى
صاحبه فَيُضَاعِفَهُ لَهُ فيضاعف جزاءه وثوابه وقد اخرج الكلام على صورة المغالبة للمبالغة

وقرئ

وقرئ عاصم بالنصب على اضمار ان لكونه جوابا للاستفهام من حيث المعنى فان الكلام في قوة
أيقرض الله احد أَضْعَافًا كَثِيرَةً امثالا كثيرة لا يقدرها الا الله وقيل الواحد بسبعمائة وهي
جمع ضعف ونصبه على الحال من الضمير المنصوب او على انه مفعول ثان لتضمين المضاعفة معنى
التصيير او على المصدر على ان الضعف اسم مصدر وجمع للتنويع وقد كثر استعمال الاسم مقام
المصدر واعطائه حكمه فيما بينهم والاختلاف في الاضعاف بسبب النية واستحقاق
المنفق عليه وصلاحيته وعلمه وقرابته وغير ذلك من العوارض الموجبة للتضاعف وعن الصادق
عليه السلام قال لما نزلت هذه الآية من جاء بالحسنة فله خير منها قال رسول الله صلى الله عليه وآله رب
زدني فانزل سبحانه من جاء بالحسنة فله عشر امثالها فقال رسول الله صلى الله عليه وآله رب
زدني فانزل الله من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له اضعافا كثيرة والكثير عند الله
لا يحصى وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ اي يقتر على قوم في الرزق ويوسع على آخرين بحسب ما تقتضيه
المصلحة والحكمة فلا تبخلوا بما وسع عليكم لئلا يبدل حالكم او لا ينبغي لمن قتر عليه ان يخرج عن الرضا
ولا لمن وسع عليه ان يتكبر ويحتمل ان يراد انه يقبض القرض ويبسط في العوض في سعة او انه
يقبض على البعض بالموت ويبسط على الوارث وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ فيجازيكم على ما قدمتم من الاعمال
الصالحة وعلى ما تركتم عنها وقد وقع في الكتاب المجيد آيات كثيرة دالة على الحث على اقراض الله
كقوله من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له وله اجر كريم وقوله ان المصدقين و
المصدقات واقرضوا الله قرضا حسنا يضاعف لهم ولهم اجر كريم وقوله ان تقرضوا الله قرضا
حسنا يضاعفه ونحوها وهي متقاربة في المراد **وأما توابع الدين فانواع الاول كتابة الدين**
وفيه آية واحدة وهي وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ اي مسافرين والخطاب للمتعاملين بالدين المؤجل كما يعطيه

قوله وان لم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة خبر مبتدا محذوف او مبتدا محذوف خبره والتقدير فالذى
يستوثق به او فعليكم رهان وليس المراد باشتراط السفر فى الارتهان انه لا يكون مشروعا
فى الحضر فان الرهن يجرى فى الحضر والسفر معا وحال الكاتب وعدمه بغير خلاف بين العلماء
وانما الاشتراط بالسفر خرج مخرج الغالب فان السفر لما كان مظنة لاعواز الكتب والاشهاد
او على سبيل الارشاد الى حفظ المال بذلك فقول مجاهد والضحاك باشتراط السفر فيه بعيد
مخالف للاجماع ومردود بما اشتهر عنه صلى الله عليه وآله انه رهن درعه وهو حاضر عند
يهودى على عشرين صاعا من شعير والامر بالرهن للارشاد كما عرفت دون الوجوب كما فى
الكتابة وقد انعقد الاجماع على عدم وجوبه واما اشتراط القبض فيه وعدم لزومه بالايجاب
والقبول من دونه فهو قول الاكثر منا ومن العامة والمراد باللزوم ان لا يكون للراهن
الرجوع عن الرهن ولا المرتهن عن الارتهان ومقتضى هذا انه لو رهن بايقاع الايجاب
والقبول ولم يقبض لم يلزم وكان للراهن الامتناع من الاقباض والتصرف فيه بالبيع ونحوه
لعدم لزومه وذهب الشيخ فى قول الى لزومه بمجرد العقد واختاره ابن عباس وابن ادريس وعليه مالك
من العامة واحمد فى احدى الروايتين واحتج الاولون بظاهر قوله فرهان مقبوضة حيث وصفها
بكونها مقبوضة فاقتضى ذلك عدم تحقق الرهن بدونه ويؤيده رواية محمد بن قيس عن
الباقر عليه السلم قال لا رهن الا مقبوضا واحتج الاخرون بعموم قوله تعالى اوفوا بالعقود
واصالة عدم اشتراط القبض واجابوا عن الاية بان الدلالة فيها من حيث وصف الرهن
بالقبض ولا حجية فيه عند المحققين على انها لا تدل على الاشتراط فان القبض لو كان شرطا فى
الرهن لكان ذكر القبض تكرارا لا فائدة تحته وكما لا يحسن ان نقول مقبولة لا يحسن مقبوضة

ولان

ولان الاية لبيان الارشاد الى حفظ المال وذلك انما يتم بالاقباض كما انه لا يتم الا بالارتهان
فالاحتياط يقتضى القبض كما يقتضى الرهن وكما ان الرهن ليس شرطا فى الدين فكذا القبض
فى الرهن والرواية ضعيفة السند فلا يصلح بانها فى اثبات مثل هذا الحكم كذا اجاب العلامة
فى المختلف والذى يظهر من الرواية ان الوصف فى الاية بالقبض للبيان والكشف لا للتقييد
فلا يتحقق الرهن بدون القبض كما هو مقتضى الوصف الموضح الكاشف وضعف الرواية
لا يمنع من كون المراد بالاية ذلك فانها كالاماتى عليه ولعل من يذهب الى اشتراط القبض
ينظر الى ذلك فما اجاب به عنها مدفوع على ان الرواية مشهورة بين الاصحاب منقولة فى
الكتب المعتبرة واكثرهم عامل بها ومفت باعتبار القبض وهو جابر لضعفها ان كان ثم
انا لو تنزلنا عن ذلك لامكن ان نقول الاية ان لم تكن ظاهرة فيما قلناه فهى محتملة له احتمالا
مساويا لاحتمال غيره وهى دليل مشروعية الرهن فى المعاملات وليس عليه دليل غيرها
ونحن نقول كون الشىء وثيقة شرعية يترتب عليها الاحكام الخاصة بها مثل توقف سلطنة المالك
عن ملكه وكونه وثيقة الدين ونحو ذلك مما هو خلاف الاصل يتوقف على دليل شرعى مستفاد
من الشرع ولا يكفى فيه الاصل والعقل والذى ثبت بالشرع كونه وثيقة شرعية بالاجماع وظ
الاية والخبر السابق هو الرهن المقبوض ولم يثبت فى غيره فيبقى على حكم الاصل الذى هو العدم
ولا يكفى فيه عموم اوفوا بالعقود فانا لا نسلم ان الرهن بدون القبض عقد شرعى يجب الوفاء
به لعدم ظهور ثبوته من الشرع كما عرفت ان كان المراد العقود الصحيحة فلا نسلم صحة العقد
الواقع بدون القبض وكون الاصل فيه ذلك غير ظ فانه يعتبر فيه شروطا زايدة عليه وليس
حصولها معلوما ولا مظنونا بدون اعلام الشارع ولان الصحة حكم شرعى يتوقف على وروده

الشرع به بمجرد كون الشيء مما يصدق عليه انه عقد لا يقتضي ذلك وان كان المراد ما هو اعم من الصحيح
او الفاسد فلا دلالة فيه على المطلوب وقد قيل يمكن ان يراد به الاعم كما هو ظاهرها وح يجب الايفاء
بمقتضى مطلق العقد صحيحا كان او فاسدا فالصحيح بمقتضى الصحة والفاسد بمقتضى الفساد
الفاسد ايضا احكاما شرعية تترتب عليه فاية الدلالة على ما قالوه وحيث يعتبر القبض فالمراد
به التخلية مطلقا وانما يتحقق بان يمضي المرتهن فيقبضه او يوكل في قبضه فان كان الرهن
خفيفا يمكن تناوله باليد فيقبضه ان يتناوله هو او وكيله وان كان ثقيلا كالعبد
والدابة فقبضه نقله من مكان الى آخر وان كان طعاما فقبضه ان يكتاله وان ارتهن
صبرة جزافا فقبضها النقل من مكان وان كان مما لا ينقل ولا يحول من ارض او دار وعليها
باب مغلق فقبضها ان يخلي صاحبه بينه وبينها ويدفع بابها اليه او يدفع اليه مفتاحها وان
لم يكن له باب فقبضه التخلية بينه وبينها من غير حائل ولو كان شيء من المذكورات في يد
المرتهن بالعارية السابقة كفى ذلك في القبض وهل يفتقر الى مضي زمان يتحقق في يده الاظهر
العدم فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا اي وثق واعتمد بعض الدائنين بعض المديونين بان
لا يجحده ولا ينقصه ولا يناقصه واستغنى بامانته عن الكتابة والارتهان فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ
أَمَانَتَهُ اي دينه سماه امانة مع كونه ثابتا في ذمته ومضمونا عليه لائتمانه عليه بدون الكتابة
والارتهان والمراد باداء الدين اعطاؤه اياه وايصاله اليه بغير جحود يحتاج الى الاثبات
عند الحاكم ولا ينقص منه شيئا ويدفعه اليه في محله من غير مطل وتسويف ثم بالغ في الدفع على
ذلك الوجه بقوله وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ في الخيانة واداء الامانة ودفعها الى صاحبها على وجه
جميل ويحتمل ان يكون المراد الامر بالاتقاء مطلقا الذي هذا الموضع منها ولعل الغرض المبالغة

فاداء

فاداء هذا الدين بخصوصه مع ان الدين مطلقا يجب دفعه الى صاحبه من غير مطل وتسويف عند الطلب
والقدرة اجماعا ان هذا الدين محل الجحود والانكار لعدم الكتابة والوثيقة فيه فاراد التحذير
والتخويف من عدم دفعه الى صاحبه وقد يستدل بظاهر الاية على وجوب اداء كل امانة ائتمن صاحبها
الغير عليها من غير خصوصية بالرهن ولا بالدين ولا بالراهن ولا المرتهن فيشمل الرهن في يد
المرتهن ونحوه وحيث ان الامر في الاية للارشاد ورعاية وجوب الاحتياط كما عرفت لم تكن الامانة
شرطا في عدم الرهن كما قد يظهر من الاية وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ ايها الشهود عند ارادة اقامتها
لاثبات الحق فان في ذلك ابطال حق المسلم وحرمة مال المسلم كحرمة دمه ويمكن ان يكون الخطاب
للمديونين والشهادة شهادتهم واقرارهم على انفسهم بالحق وَمَنْ يَكْتُمْهَا منكم مع علمه بالشهود
به وعدم ارتيابه فيه وتمكنه من ادائها بحيث لا يترتب على اقامتها منه ضرر فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ اي
يأثم قلبه او قلبه يأثم وفي اضافة الاثم الى القلب مع ان الاثم بكتمان يلحق المجموع اشارة الى ان اكتساب
الاثم بكتمان الشهادة يقع بالقلب لان العزم على الكتمان انما يصدر منه واسناد الفعل الى
الجارحة التي يقع بها ابلغ كما تقول ابصرته بعيني وسمعته باذني ولان اضافة الاثم الى القلب ابلغ
في الذم كما ان اضافة الايمان اليه ابلغ في المدح ولان القلب هو رئيس الاعضاء والمضغة
التي ان صلحت صلح الجسد كله وان فسدت فسد الجسد كله فكأنه قيل قد تمكن الاثم في اصل
نفسه وملك اشرف مكان منه وفي الاية دلالة على ان كتمان الشهادة من الكبائر وعن ابن
عباس اكبر الكبائر الاشراك بالله لقوله فقد حرم الله عليه الجنة وشهادة الزور وكتمان الشهادة
وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ اي تسرون وتظهرون عَلِيمٌ فيجازي الجميع بحسب علمه وفيه ترغيب وترهيب

الثاني الضمان وفيه آيات الاولى وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ من الطعام على طريق الجعل له وانا

بِهِ زَعِيمٌ كفيل وضمين أؤديه إلى من رده وبها استدل أصحابنا وغيرهم على مشروعية الضمان قال
العلامة في التذكرة والضمان ثابت بالكتاب والسنة والإجماع قال الله تعالى ولمن جاء به حمل بعير
وأنا به زعيم قال ابن عباس الزعيم الكفيل وفي هذه الآية لا يصح الاستدلال بها لأن حمل البعير
مجهول ولأنها جعالة ولأنه حكاية عن منادي يوسف عليه السلام ولا يلزمنا شرعه لأنا نقول
حمل البعير معروف عندهم ولهذا سموه وسقا وعلق عليه النبي صلى الله عليه وآله الرضا بالغلات
وأما الجعالة فإنا نمنع بطلان الكفالة بها لأنها تؤول إلى اللزوم سلمنا عدم جواز الضمان
فيها لكن اللفظ اقتضى جواز الكفالة بها وجوازها بالجعالة ثم قام دليل على أن الجعالة لم يتم
دليله لا يتكفل بها وهذا الدليل لا ينفي مقتضى اللفظ وأما شرع من قبلنا فقد قيل أنه يلزمنا
إذا لم يدل دليل على إنكاره وليس هنا ما يدل على إنكار الكفالة فيكون ثابتا في حقنا انتهى كلامه
وهو جيد غير أن ضمان المجهول ما ذهب إليه جماعة من الأصحاب فاختاره هو في آخر
استدل عليه بهذه الآية نظرا إلى أن الأصل عدم تعيين حمل البعير الذي وقع عليه الضمان وح
فلا حاجة إلى التزام معلوميته **الثانية** سَلْهُمْ أَيُّهُمْ بِذَلِكَ زَعِيمٌ أي كفيل والكفيل والضمين
واحد فالمعنى سلهم يا محمد أيهم كفيل لهم بأن لهم في الآخرة ما للمسلمين وبها استدل بعض أصحابنا
على مشروعية الضمان وفيه نظر لأنها على ذلك تنظر لعدم ظهور وجه الدلالة **الثالث الصلح** وفيه
آيات **الأولى** لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ من تناجيهم فإنه يطلق عليه كقوله ما يكون من نجوى ثلثة
أو من تناجيهم وعلى هذا فقوله إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ على حذف المضاف أي إلا نجوى
من أمر ويجوز على الانقطاع بمعنى ولكن من أمر بصدقة ففي نجواه الخير وإنما قال في كثير من نجواهم
مع صدق الحكم كليا ويؤيده قوله صلى الله عليه وآله كلام ابن آدم كله عليه لا له إلا ما كان من

أمر بمعروف أو نهي عن منكر أو ذكر أبدا استجلابا للقلوب وليكون أدخل في الاعتراف به ويخرج عنه
الخطايا والنسيان وما استكرهوا عليه المراد بالمعروف أبواب البر لاعتراف العقول بها ولأن أهل
الخير يعرفونها وروى ابن بابويه عن الصادق عليه السلام في قول الله عز وجل لا خير في كثير من نجواهم
إلا من أمر بصدقة أو معروف قال يعني بالمعروف القرض أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ أي إصلاح ذات
البين ومن هذه الآية استدل الفقهاء على مشروعية الصلح بالمعنى المتعارف فإنه ظاهر لكونه أصلا بنفسه
اشتماله على رفع التنازع بين المتخاصمين سواء كان على دين أو عين أو منفعة ونحوه وقال علي
بن إبراهيم في تفسيره حدثني أبي عن ابن أبي عمير عن حماد عن أبي عبد الله عليه السلام قال إن الله
عز وجل فرض التجمل قلت وما التجمل جعلت فداك قال أن يكون وجهك أعرض من وجه أخيك
فيتجمل له وهو قوله لا خير في كثير من نجواهم الآية ويمكن أن يقال الخير إما أن يتعلق بإيصال المنفعة
أو بدفع المضرة فالأول إن كان من الخيرات الجسمانية فهو الأمر بالصدقة وإن كان من الخيرات
الروحانية بتكميل القوة النظرية والعملية فهو الأمر بالمعروف والثاني هو الإصلاح بين الناس
فثبت أن الآية مشتملة على جوامع الخيرات ومكارم الأخلاق **الثانية** فَأَصْلِحُوا ذَاتَ
بَيْنِكُمْ أي الحال التي بينكم بالمواساة ومساعدة بعضكم بعضا فيما رزقكم الله وبها استدل الفقهاء
على مشروعية الصلح بالمعنى المشهور وفيها الكلام السابق **الثالثة** وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا
خلافا بين المرء وزوجه فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا فابعثوا أيها الحكام متى
اشتبه عليكم حالهما ليتبين الأمر أو إصلاح ذات البين رجلا وسيطا يصلح للحكومة والإصلاح
من أهله والآخر من أهلها فإن الأقارب أعرف ببواطن الأحوال وأطلب للصلاح إِنْ
يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا الضمير الأول للحكمين والثاني للزوجين أي قصد الإصلاح

اوقع الله بحسن سعيهما الموافقة بين الزوجين وقيل كلاهما للحكمين اى ان قصدا الاصلاح يوفق الله بينهما لتتفق كلمتهما ويحصل مقصودهما وقيل للزوجين اى ان ارادا الاصلاح وزوال الشقاق اوقع الله بينهما الالفة والوفاق وفيه تنبيه على ان من اصلح نيته فيما يتحراه اصلح الله مبتغاه و

استدل على مشروعية الصلح بالمعنى المشهور وغيره ما مر **الرابعة** وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا توقعت منه ما ظهر لها من المخايل نُشُوزًا تجافيا عنها وترفعا عن صحبتها كراهة لها اَوْ اِعْرَاضًا بتقليل محادثتها ومؤانستها ونحوهما مما يظهر معها آثار رغبته وذلك لبعض الاسباب كالطعن في السن او طموح عينه الى اخرى فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا اى لا اثم ولا حرج على كل واحد منهما اَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا ان يتصالحا بان تحط له بعض المهر او القسم الذى لها او تهب شيئا تستميله به لتستديم المقام في حباله وتبقى على زوجيته وَالصُّلْحُ خَيْرٌ اى الصلح بترك بعض الحقوق خير من الفرقة وسوء العشرة او من الخصومة ولا يجوز ان يراد به التفضيل بل بيان انه من الخيور كما ان الخصومة من الشرور فهو يعنى اصل الفعل وفي الاية دلالة على مشروعية الصلح بالمعنى الاصطلاحى ويستفاد منها ان الزوجة اذا اسقطت القسمة من حقها سقطت وفيه دلالة على جواز اسقاط الشىء قبل وجوبه فان حق الزوجة يتحقق ويتجدد يوما فيوما بالنسبة الى حقها ويجيء لهذا تتمة انشاء الله تعالى **الخامسة** اِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ اِخْوَةٌ لاشتراكهم في الدين وفي هذا بيان لان الايمان قد عقد بين اهله من السبب القريب والنسب اللاصق ما ان لم يفضل الاخوة ولم يبرز عليها لم ينقص عنها ولم يتقاصر عن غايتها فَاَصْلِحُوا بَيْنَ اَخَوَيْكُمْ لعل الفايدة في وضع الظاهر موضع المضمر الحث على اطفاء الفتنة وايقاع الصلح لما في العادة انه اذا نشب النزاع بين الاخوين لاب وام لزم سائر الناس ان يتناهضوا في رفعها واخمادها ويركبوا الصعب

ما لذلك مشيا بالصلح وبعث السفراء بينهما الى ان يحصل الوفاق فالاخوة بالدين احق بذلك وقد استدل بها ايضا على مشروعية الصلح بالمعنى المصطلح وللتامل فيه مجال **السادسة** فَاِنْ فَاءَتْ فَاَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَاَقْسِطُوا فِى كُلِّ الْاُمُورِ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ مجمدا فعلهم وفيها حسن الجزاء وترغيب في الاصلاح والكلام في دلالتها كما تقدم **الرابع الوكالة** استدل على مشروعيتها بثلث آيات **الاولى** اِلَّا اَنْ يَعْفُونَ اَوْ يَعْفُوَا الَّذِى بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ استدل بها على مشروعية الوكالة بالمعنى المشهور نظرا الى ان من بيده عقدة النكاح يشمل الولى والوكيل وفيه نظر ويجيء الكلام في كتاب النكاح **الثانية** فَابْعَثُوا اَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هٰذِهِ اِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ اَيُّهَا اَزْكٰى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ والمراد اعطوه دراهمكم فانه قائم مقام انفسكم في الابتياع ولا يراد من الوكيل سوى ذلك وبها استدل العلامة في كره وفيه نظر فانها حكاية حال لا عن شرع ولا عن معصوم فالاستناد اليها بعيد الا ان يقال ذكرت الاية في بيان وصف حالهم وفي سياق مدحهم على الفعل الذى صدر منهم مع كونهم من الصلحاء الابرار وفيه ما فيه **الثالثة** قَالَ لِفَتَاهُ آتِنَا غَدَاءَنَا فان الفتى يطلق على الوكيل والخادم وحيث ان المراد يوشع بن نون عليه السلم وليس هو خادما فتعين كونه وكيلا وفي ذلك نظر وبالجملة دلالات الايات على مشروعية الوكالة بعيدة وان كان الاجماع منعقدا عليها فان الكلام في استفادة ذلك من الاية **كتاب فيه جملة من العقود وفيه مقدمة وابحاث** اما المقدمة ففيها اية واحدة تشتمل على احكام كلية وهى يَا اَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اَوْفُوا بِالْعُقُودِ الوفاء هو القيام بمقتضى العقد وكذلك الايفاء والعقد العهد الموثوق به واصله الجمع بين الشيئين بحيث يعسر الانفصال بينهما ولعل المراد بالعقود ما يعم العقود التى عقدها الله تعالى على عباده والزمها اياهم من التكاليف والعقود التى يعقدونها

فيما بينهم من عقود المعاملات والامانات ونحوها مما يجب الوفاء به ففي الاية دلالة على وجوب الوفاء
بالعقود على ما هو الظاهر الا ما اخرجه الدليل وقام على عدم لزومه وجواز فسخه وعلى كل حال فالمراد
بها ما ثبت مشروعيتها الا ما يخترعه المكلف من نفسه ولاما وقع النهي عنه فقول ابي حنيفة ان من
نذر صوم يوم العيد او ذبح ولده وجب عليه الوفاء به فيجب عليه الصوم والذبح غاية انه لغى
هذا النذر في خصوص كون الصوم واقعا يوم العيد وفي خصوص كون الذبح في الولد فحاصله
وجوب صوم غير يوم العيد وذبح غير الولد لا وجه له لظهور كونه معصية والوفاء به ترك
امتثال لما اشتهر عنه صلى الله عليه واله لا نذر في معصية الله ووافقنا في ذلك الشافعية
ثم ان عموم الاية عندنا وعند الشافعية مخصوص بالبيع قبل تفرق المجلس لقوله صلى الله عليه واله
لا نذر في معصية الله المتبايعان كل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا واسقط ابو حنيفة هذا
الخيار نظرا الى العموم وقد تقدم أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ يحتمل ان يكون اشارة الى
تفصيل بعض العقود كما في ف ونحوه فالمراد بوجوب الوفاء مثله اعتقاد حل اكله وذوقه
مع الحاجة ويحتمل ان يكون المراد اباحة اكل لحمها او مطلق الانتفاع بها والبهيمة كل حي لا تمييز
له وقيل كل ذات اربع في البر والبحر وانما سميت بها لانها ابهمت عن ان تميز واضافتها
الى الانعام للبيان اي البهيمة التي من الانعام وهي الازواج الثمانية ويلحق بها الظباء وبقر
الوحش وحماره وقيل ان بهيمة الانعام الظباء وبقر الوحش ونحوها ولعلهم ارادوا ما
يماثل الانعام ويدانيها من جنس البهائم في الاجترار وعدم الانياب فاضيفت الى الانعام
لملابسة الشبه وهو تخصيص غير واضح ويحتمل ان يراد بها الانعام ويكون ذكر البهيمة للتاكيد
وفيها دلالة على اباحة البهائم الانعام إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ الا محرم يتلى عليكم او الا الذي يتلى عليكم

ابن تخريم

ابن تخريمه وقد اجمع المفسرون على ان الاية قوله بعد ذلك حرمت عليكم الميتة والدم ونحوها
غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ يحتمل ان يكون حالا من المجرور في لكم اي احلت لكم هذه الاشياء محلين الصيد و
قيل حال من ضمير اوفوا وقد يراني الى صدر ان الايفا وحل البهيمة مقيد به ولعله غير مراد وقيل
استثنا وكانه من بهيمة الانعام وفيه تكلف لعدم كون المحلين من جنس البهيمة وَأَنْتُمْ حُرُمٌ حال
من ضمير محلي الصيد والحرم جمع حرام اي المحرم إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ من تحليل وتحريم وهو دليل في
على بطلان القياس الحاصل باستنباط العلة فانه تعالى قد يحكم بالحكم الواحد في المتخالفات وباختلاف
الحكم في المتفقات وفيه اشارة الى انه لا ينبغي السؤال عن اللم والعلة لايجاب الوفا واباحة ما اباح
وتحريم ما حرم اذ لا نفع يترتب على ذلك وحيث بينا وجوب الوفاء بالعقود على الاجمال فلنذكر
الان بيان الاول الاجارة وفيه ايتان الاولى قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ
الْقَوِيُّ الْأَمِينُ وهي تدل على مشروعية الاجارة في زمن شعيب عليه السلم الثانية إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنْكِحَكَ
إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَىٰ أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ وهي كسابقتها في الدلالة على المشروعية الا انها
شرع من قبلنا وفي دلالتهما على المشروعية في شرعنا تامل لعدم الحجية فيه عندنا ولا يكفي فيها
اصالة عدم النسخ وكون ذلك العقد مما يتوقف عليه نظام النوع ان تم فليس بدال على حجية الاية
فيه بل هو مستقل في الدلالة والمعتمد دلالة الاخبار عليه والاجماع منعقد على مشروعيتها والاخبار
متظافرة والاولى الاستدلال عليه بقوله فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ حيث اوجب ابن
الاجر وهو يقتضي مشروعية الاجارة وثبوت الاجرة بها ويرد ان الاجارة تمليك منفعة واللبن
تابع فصح كونها على المنفعة فتامل الثاني الشركة وفيه ثلث ايات الاولى فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ
حَلَالًا طَيِّبًا دلت على اشتراك الغانمين في الغنيمة بجمعهم من الخطاب ونحوها قوله تعالى وَاعْلَمُوا

انما غنمتم من شئ فان لله خمسه وللرسول الآية حيث جعل الخمس مشتركا بين الاصناف
المذكورين الثامنة فهم شركاء في الثلث لدلالتهما على الاشتراك فيه الثالثة إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ
لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا الاية دلت على الاشتراك لكن على قول من يقول
بوجوب البسط على الاصناف وفي دلالة الايات تامل اما الاوليين فلجواز ان يكون المراد اباحة
الاكل منها للشركة بالمعنى المصطلح الا ان يقال ذلك للاشتراك ايضا واما الثالثة فلدلالتها على
ان الاشتراك في الميراث الا ان يقال بثبوت ذلك يستلزم ثبوت بعينه الشركة اذ لا يراد
بها سوى اجتماع حقوق الملاك في الشئ الواحد على سبيل الشياع ولا الثالث فلا قايل لوجوب
البسط على ما عرفت ان اللام لبيان المصرف وبيان ثبوتها على معنى مخالف لا جماعنا لا
لدعلى ان لوازم الشركة منفية هنا وللمالك الخيار بغير المخرج وجواز اخراج الحق
من غيره وكون النماء له ونحو ذلك والحق ان دلالة الايتين الاوليين على الشركة
بالمعنى المصطلح واضحة اذ لا يراد منهما سوى اجتماع حقوق الملاك في الشئ الواحد على
سبيل الشياع اذ استحقاق التخصيص بينهما على الشياع امر من الامور وهذا المعنى متحقق
ويمكن تحققه في الثالثة ايضا فتامل الثالث المضاربة وفيه ايات الاولى
فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ الثانية وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ
الثالثة وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ والعامل يضرب
في الارض للتجارة يبتغي بذلك الربح ومن هذا سمي مضاربا ومن دلالة الاية على معنى
المضاربة المصطلح بعد فانها وقع لاحد النقدين الى شخص ليعمل به ويكون له حصة من الربح
وشئ من الايات لا يدل على ذلك الا ان يقال بانها دلت على رجحان التكسب وهو اعم

من ان يكون مال الانسان نفسه او مال غيره ومع هذا نفي استفادة ذلك منه تامل
الرابع الابضاع وهو دفع مال الى آخر ليتجر به مجانا من غير حصة في ربحه لكن ان تبرع به
فلا اجرة والا فله اجرة مثله وفي مشروعيته ثلث ايات الاولى وَقَالَ لِفِتْيَانِهِ اجْعَلُوا
بِضَاعَتَهُمْ فِي رِحَالِهِمْ الثانية وَجِئْنَا بِبِضَاعَةٍ مُزْجَاةٍ الاولى وَلَمَّا فَتَحُوا مَتَاعَهُمْ
وَجَدُوا بِضَاعَتَهُمْ رُدَّتْ إِلَيْهِمْ وفي دلالتها على الابضاع بالمعنى المتقدم نظر وظاهرها
ان المراد بها في الايات مال اخوة يوسف الذي اشتروا به طعاما بانفسهم مع انه شرع
من قبلنا لا حجة فيه الخامس الابداع وفيه ايضا ثلث ايات إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ
تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا الثانية فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ الثالثة
وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ ولا شك في دلالة الاولى على
وجوب رد الامانات مطلقا الى اهلها وظاهرها الوديعة وامثالها وقيل في تفسيرها
بان المراد بها امانات الله تعالى كعوامله ونواهيه وامانات عباده فيما يأتمن بعضهم
بعضا من المال وادعى الصادقين عليهما السلام وقد تقدم ان الاية الثانية في الدين
وظاهرها يشمل الامانة ايضا ومقتضى الامر وجوب الاداء مطلقا الا انه مقيد
بطلب المالك او من يقوم مقامه فلو خلي عنه لم يجب ومع الطلب يجب على الفور
بغير خلاف وهذا حكم مطلق الامانة والثالثة ايضا نعم اقسام الامانات الواقعة بين
العباد والممدوح فيها هم النصارى فانهم لا يستحلون اموال من يخالفهم في الاعتقاد والمذموم
هم اليهود فانهم يستحلونها كما حكى تعالى عنهم ليس علينا في الاميين سبيل ولا دين
عندهم من ليس على دينهم فقال تعالى ويقولون على الله الكذب تكذيبا لهم وبالغ في ذمهم

هلبان قال عنهم ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك الا ما دمت عليه اى
الحمرة اقامتك على راسه مبالغا فى التقاضي والمطالبة وتمام ما يتعلق باحكام الامانات
يعلم تفصيله من كتب الفروع السادس العارية وهي عندهم عقد شرع لاباحة الانتفاع
بعين من اعيان المال على جهة التبرع ومحلها العين التي ينتفع بها مع بقائها
وذكر لمشروعيتها ايتان الاولى وتعاونوا على البر والتقوى والمراد فليعاون بعضكم
بعضا على الاحسان واجتناب المعاصي وامتثال الاوامر وهي دالة عليها بالعموم من حيث
ان الاذن في انتفاع البعض فيما يحتاج اليه من الغير تبرعا من جهة البر الثانية
ويمنعون الماعون الماعون اسم جامع لمنافع البيت ما جرت العادة باعارته
ويساله الفقير والغني في اغلب الاحوال ولا ينسب سايله الى لوم بل ينسب مانعه الى
اللوم والبخل وذلك كالفاس والقدر والدلو والمقدحة والغربال والقدوم ويدخل
فيه الماء والملح والنار لما روي ثلثة لا يحل منعها الماء والملح والنار ومن ذلك ان
يلتمس جارك الخبز في التنور وان تضع متاعك عنده يوما او نصف يوم وهو
فاعول من المعن وهو الشي القليل وقد تسمى الزكوة ماعونا لانه يؤخذ من المال ربع العشر
فهو قليل من كثير قاله بعضهم ومن الفضايل ان يستكثر الرجل في منزله ما يحتاج
اليه الجيران فيعيرهم ذلك ولا يقتصر على قدر الضرورة وربما قيل ان الماعون اسم لكل
منفعة وعطية ويؤيد ذلك ما رواه ابو بصير عن ابي عبد الله عليه السلم قال هو القرض
تقرضه والمعروف تصنعه ومتاع البيت تعيره ومنه الزكوة قلت ان لنا جيرانا اذا
اعرناهم متاعا كسروه فعلينا جناح ان نمنعهم فقال لا ليس عليك جناح ان تمنعهم اذا كانوا

كذلك وفي الاية مبالغة زايدة في الذم على المنع من الماعون حتى انه تعالى جعله شقيق الرياء
المحرم واضاف الويل اليه ومن ثم حمله بعضهم على الزكوة المفروضة لانه تعالى ذكره عقيب
الصلوة والحق ان منع هذه الاشيا قد يكون محظورا في الشريعة اذا استعيرت عن اضطرار
صرت عليهما السابع في السبق والرماية وفيه ايات الاولى واعدوا لهم واعدوا ايها
المومنون للكفار او لناقضي العهد منهم ما استطعتم من قوة من كل ما يتقوى
به في الحرب روى عقبة بن عمر ان النبي صلى الله عليه وآله الا ان القوة الرمي قالها ثلثا ومن
رباط الخيل اسم للخيل التي تربط في سبيل الله فهو فعال بمعنى مفعول او مصدر سمي به يقال
ربط ربطا ورباطا ورابط مرابطة ورباطا او جمع ربيط كفصيل وفصال ووجه الاستدلال
انه تعالى امرنا باعداد الرمي ورباط الخيل للحرب ولقاء العدو والاعداد لذلك انما يحصل بالتعلم
والنهاية في التعلم المسابقة والرماية وبذلك يكمل كل واحد في نفسه من بلوغ النهاية والحذق
في فيتم الاستدلال الثاني قالوا يا ابانا انا ذهبنا نستبق نتسابق فان الافتعال والتفاعل
فيه يشتركان في المعنى كالانتضال والتناضل فهو يجوز ان يراد به التسابق من العدو ويجوز
التسابق من الرمي وعلى هذا فلا دلالة لها على المطلوب لعدم ظهور التسابق في المعنى المصطلح منهما وارادة
التسابق بالاقدام على ما قاله بعضهم غير بعيدة منها هو غير مشروع عندنا ولو سلم ان المراد به السبق
المصطلح فلا يلزم من فعل اخوة يوسف له حجيته سلمنا جوازه وانه لو كان منكرا لما اعتذروا
به عند ابيهم النبي صلى الله عليه لانه معصوم لكنه شرع من قبلنا وفي حجيته تامل الثالثة
فما اوجفتم عليه لما اجريتم على تحصيله من الوجيف وهو سرعة السير من خيل ولا ركاب ما يركب من
الابل غلبتم فيه كما غلب الراكب على مركوبه ولعل وجه الدلالة فيها انه تعالى ذكر عدم تسارعهم عليها

بالخيل ولا بالابل وهو يقتضي صحة السابق عليها كذا قيل وفيه تامل الثامن الشفعة ماخوذة
من الشفع وهو الزوج كان المشفوع كان فردا فصار شفعا بنصيب صاحبه واصلها التقوية
والاعانة ومن الشفاعة وفي الشرع عبارة عن استحقاق الشفيع انتزاع حصة شريكه المنتقلة
عنه بالبيع بملك قهري ثبت للشريك القديم على الحادث وليس في الايات القرانية ما يدل عليها
صريحا لكن لما كانت مشروعيتها لازالة الضرر الحاصل بالشركة امكن الاستدلال عليها بما يدل على
رفعه كقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج لو شاء الله لاعنتكم يريد الله بكم اليسر
ولا يريد بكم العسر ونحوها من الايات التي في معناها وتفاصيل احكامها يعلم من الفروع
التاسع اللقطة وهي ما انسان او حيوان او مال ولم يرد في الكتاب ما يدل على ذلك بخصوصه
واستدل بعضهم عليه بعموم قوله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى وقوله فاستبقوا
الخيرات ونحوهما من الايات الدالة على استحباب اخذها ولا يخفى ان ذلك انما يتم من اللقيط
اي الانسان الملقوط فان التقاطه واجب على الكفاية لاشتماله على صيانة النفس عن الهلاك وفي
تركه اتلاف النفس المحترمة فيكون خلاف التقوى اما غيره من لقطة الاموال والحيوان في غير
الانسان فلا يتم الاستدلال عليه بهذه الايات فانها في موضع جوازها مكروهة ويؤيده
قوله صلى الله عليه وآله ياوي الضالة الا الضال وروينا في الصحيح عن الحلبي عن الصادق
عليه السلم قال وكان علي بن الحسين عليه السلم يقول لاهله لا تمسوها وعنه صلى الله عليه لما ذكر
له اللقطة فقال لا تعرض لها الحديث ونحو ذلك فلا يكون منه وبالجملة تمام تفاصيل الاحكام
العاشر الغصب وهو الاستيلاء على مال الغير بغير حق والايات الدالة بالعموم كثيرة كقوله
تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وقوله ان الله لا يحب المعتدين والغاصب معتد

وقوله

وقوله وان من الاحبار جمع حبر وهو عالم اليهود والرهبان جمع راهب وعالم النصارى ليأكلون
اموال الناس بالباطل ونحوها من الايات قيل ويدل عليه وعلى جواز المقاصة قوله تعالى
فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ويمكن ان يقال انما يدل خاصة من المقاصة
بل والدال على ضمان الغاصب للمغصوب ووجوب رد مثله او قيمته على المغصوب منه وبها استدل
اصحابنا على ذلك ونحوها في الدلالة قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وقوله ولمن انتصر
بعد ظلمه فاولئك ما عليهم من سبيل قد تدل على المقاصة بخصوصها فان المعنى ان من انتصر لنفسه
وانتصف من ظالمه بعد ظلمه اي بعد ان ظلم وتعدى عليه والاضافة الى المفعول فاخذ لنفسه
بحقه فالمنتصرون ما عليهم من اثم وعقوبة وذم وذلك بعض المقاصة لكنه على الوجه الذي
غصب منه من غير زيادة في عين او صفة كما هو الظاهر من الايات السابقة الحادي عشر الاقرار وفيه
ايات الاولى فاعترفوا بذنبهم فسحقا لاصحاب السعير الثانية واخرون اعترفوا بذنوبهم
الثالثة قال اقررتم واخذتم على ذلكم اصري وفي دلالة هذه الايات على الاقرار المصطلح
عليه بين الفقهاء نظر فانه اخبار عن حق سابق على زمان التكلم وشيء من الايات لا يدل على ذلك
الرابعة كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم وفيها دلالة عليه فان شهادة المرء
على نفسه عين اقراره كما قالوه فثبت مشروعيتها بالكتاب وقد انعقد عليه الاجماع و
تظافرت الاخبار به وتفاصيل ما حشه تعلم من الفروع الثاني عشر الوصية وفيها ثلث
ايات الاولى كتب عليكم ايها المؤمنون او كل من يصلح للخطاب اذا حضر احدكم الموت حضر
اسبابه وظهرت اماراته بزيادة المرض والبلوغ الى الهرم او حدوث الوبا ونحو ذلك
لا اذا عاين الموت وصار محتضرا لعدم الشعور بالوصية ان ترك خيرا اي مالا وقيل مالا كثيرا

كثير المال روى عن امير المؤمنين عليه السلم ان مولى له اراد ان يوصي وله سبعمائة درهم فمنعه
وقال قال الله تعالى ان ترك خيرا والخير المال الكثير [illegible] وهذا هو الماخوذ به عندنا
لان قوله حجة وهو جيد ان ثبت صحة السند والا فالعمل على الاطلاق كما هو الظاهر لعدم
تقييدها بمقدار مخصوص من المال الوصية للوالدين والاقربين مرفوع بكتب وتذكير
فعلها لانها في معنى ان يوصي او الايصاء ومن ثم ذكر الضمير فمن بدله ويبدلونه
او لان التانيث غير حقيقي وقيل لمكان الفصل بينهما وفيه نظر لاشعاره بتعيين
التانيث مع عدم الفصل ولا وجه له وقيل انه مرفوع بالابتداء وخبره للوالدين و
الجملة جواب الشرط باضمار الفاء كقوله من يفعل الحسنات الله يشكرها وفيه ان ذلك ان
صح فهو من الضرورات الشعرية فلا يلحق به القران فاذن الوجه الاول والعامل في اذا
مدلول كتب لا الوصية لتقدمه بالمعروف اما متعلق بالوصية او بمقدر حال عنها والمراد
به العدل الذي لا حيف ولا جور كالوصية لهم قبل اخراج الواجبات او مع حرمان وارثه
الصغار ويحتمل ان يرجع الى قدر ما يوصى به بان لا يزيد على الثلث او بان يكون على الوجه
المستحب فيها كما قالوا ان المستحب كونها بالثلث او الخمس او الربع ولا يصل في القلة بحيث
يتجاوز الحد فان من ملك الكثير فاوصى لاقربائه مثلا بدرهم لم تكن وصية بالمعروف
ويحتمل ان يرجع الى الموصى لهم على انه امر بالطريق العدل لا بحيث ان يوصي للغني ويترك الفقير
ويوصي للبعيد ويترك القريب ولا يبعد الحمل على جميع ذلك لصلاحية اللفظ له
حقا على المتقين مصدر موكد بمضمون الجملة اي حق ذلك حقا ثابتا على الذين
يتقون من المعاصي فكانهم خصوا بعد فهم الفهيم من عليكم لتشريفهم وكثرة انتفاعهم

وقد اختلف في كون الآية منسوخة او محكمة قال في ف ان الوصية كانت في بدو الاسلام واجبة
فنسخت باية المواريث ولقوله صلى الله عليه وآله ان الله اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية
لوارث وتلقاه الامة بالقبول حتى لحق بالمتواتر وان كان من الآحاد واجاب عنه البيضاوي
بان آية المواريث لا تعارضه بل تؤكده من حيث انها تدل على تقديم الوصية مطلقا
والحديث من الآحاد وتلقي الامة له بالقبول لا يلحقه بالمتواتر وهو جيد فان نسخ
القرآن بخبر الواحد ممنوع عند جمع من المحققين من الاصوليين ويرد ان من الاقارب
قد لا يكون وارثا فكيف ينسخ الوصية له بالخبر وقد تظافرت اخبارنا عن ائمتنا عليهم
السلم بجواز الوصية للوارث روى الكليني في الصحيح عن ابن ولاد الحناط قال سالت
ابا عبد الله عليه السلم عن الميت يوصي للوارث بشيء قال جائز له وفي الصحيح عن محمد بن مسلم
عن ابي جعفر عليه السلم قال الوصية للوارث لا باس بها وعن محمد بن مسلم عن ابي جعفر
عليه السلم قال سالته عن الوصية للوارث فقال تجوز ثم تلى هذه الآية ان ترك خيرا الوصية
للوالدين والاقربين ونحوها من الاخبار ويمكن حمل الخبر السابق على تقدير ثبوته على
الوصية الغير الجائزة كالوصية مع وجود الدين المستغرق وفيما زاد على الثلث ونحو
ذلك مما يمنع الوصية على انه معارض بما روي عنه صلى الله عليه وآله لا تجوز الوصية
للوارث الا ان يجيزها الورثة وظاهر ان الاجازة متاخرة عنها فحين وقوع الوصية
المتقدمة على الاجازة ان وقعت باطلة لم تؤثر الاجازة فان الباطل لا عبرة به
ولا اعتبار في نظر الشارع وجب ان يكون صحيحة وذهب ابن عباس وجماعة من العامة
الى ان الآية منسوخة في حق من يرث ثابتة في من لا يرث قالوا الآية دلت على وجوب الوصية

للقريب ترك العمل به في حق القريب الوارث اما باية المواريث او بقوله لا وصية لوارث
او بالاجماع فبقيت الاية دالة على وجوب الوصية للقريب الذي لا يكون وارثا لكن
يشكل بحكم بان اكثر العلماء لا يقولون بوجوب الوصية للمذكورين فيمكن توجيه النسخ بان
الوصية كانت واجبة ثم نسخ وجوبها ولا يلزم من نسخ الوجوب ارتفاع الجواز بل
يبقى بعده الجواز الاصلي او الشرعي كما قالوا فيصح قول من قال بالنسخ ان اراد ذلك
نظرا الى عدم الوجوب ويمكن ان يقال المراد بالاية الندب على ان كتب بمعنى ندب وان
كان ظاهره الوجوب لانعقاد الاجماع على عدمه فلا حاجة الى النسخ مع كون الاصل عدمه و
يكون التاكيدات في الاية للمبالغة في استحبابها فان الاخبار متظافرة به وانما يجب
لمن كان عليه حق واجب فيجب عليه الوصية به سواء كان لله او للادمي ويحرم تركه و
يتضيق عند امارات الموت وتمام ما يتعلق بذلك يعلم من الرجوع الى محله
فمن بدله غيره الايصاء من الاوصياء والشهود او غيرهما ممن يمنع من وصول ذلك المال
الى مستحقه وقيل انه راجع الى الموصي نفسه وتبديله تغيير الوصية عن الموضع الذي
عين الله الوصية فيه فانهم كانوا يوصون في الجاهلية للابعدين طلبا للفخر والشرف
وبين كون الاقارب في الضر والفقر فامرهم بالوصية للاقربين واوعدهم على تركها
وهو مبتدا انضمن الشرط بعد ما سمعه ظرف التبديل وما مصدرية ويحتمل الموصولة
والمراد سماعه وصول علمه اليه وتحققه عنده ولعل ذكر السماع للتبيين على ان الوعيد
الاتي لا يلزم الا بعد العلم والسماع فان التكليف انما هو بعد العلم فانما اثمه
على الذين يبدلونه فما اثم الايصاء المغير او التبديل الا على مبدله لان الذي خان

وصاق

وخالف الشرع والمجموع خبر المبتداء والفاء لتضمن معنى الشرط والعايد هو الظ لكونه
في معناه فان وضع الظ موضع المضمر يكون عايدا ايضا كما قالوا في قوله تعالى ان
الذين امنوا وعملوا الصالحات انا لا نضيع اجر من احسن عملا والتصريح بالجمع
للاشعار بان التبديل قد يكون من الوارث او الوصي او الشاهد او غيرهم ان الله سميع
عليم وعد للعامل بالوصية بل لساير العبادات ووعيد للمبدل بغير الحق فانه يعلم
السر واخفى فيجازي على ما صدر منهم قال وفي الاية دلالة على ان الوصي او الوارث اذا
فرط في الوصية او غيرها لا ياثم الموصي بذلك ولم ينقص من اجره شيء وانه لا يجازي
احد على عمل غيره قلت الظ ان مراده التبديل الذي صدر من الوارث او غيره فان الظ
ان المشار اليه بذلك هو التفريط ولا ينقص من اجره شيء بسبب الوصية وان وقع
التبديل من الوارث فانه لا يجازي احد على عمل غيره كانه قال اذا وقع التفريط من الوارث
لم يلحق الموصي من الاثم شيء ويكون ثواب الوصية له حاصلا الا ان مراده ان الاثم الذي كان
للموصي بسبب ترك الزكوة والحج والصلوة والصوم وغيرها من الامور الواجبة بالاصل
او غيره متى ما اوصى بها خرج عن العهدة وتعلق ذلك الاثم بالمبدل فان في ذلك
مخالفة للعقل والنقل اذ يمتنع ان يكون الانسان مع تقصيره في الحقوق الواجبة
كالزكوة والخمس واكل مال الناس غصبا وظلما متى ما اوصى بها خرج عن تلك الحقوق
ولا يكون عليه اثم ويلحق باثمها الموصى المبدل صرح ان قوله ولا يجازي احد على عمل غيره
في اراده ما قلناه فلا يرد عليه ذلك ثم قال وفيها ايضا دلالة على بطلان قول من قال
ان الوارث اذا لم يقض دين الميت فانه يؤخذ به في قبره او في الاخرة لما قلناه من انه

الا الموصي لا يلحقه الاثم

يدل على ان العبد لا يواخذ بجرم غيره اذ لا اثم عليه بتبديل غيره وكذلك لو قضى
عنه الوارث من غير ان يوصى ما لم يزل عقابه الا ان يتفضل الله باسقاطه عنه وقلت
الظ ان مراده ان الميت اذا اوصى بما عليه من الدين خرج عن عهدة اصل الدين الى من يدفعه
الى صاحبه لا انه يخرج عن عهدة التقصير الحاصل له بعدم دفعه الى صاحبه في وقت
تمكن من الدفع اليه وتاخيره عنه الى ان مات وعلى هذا فلو فرط الوارث في الدفع الى
صاحب الدين لم يكن الميت مواخذا في قبره وفي الاخرة باصل الدين فان العبد لا يواخذ
بجرم غيره والتقصير في دفع الذي اوصى به الميت انما صدر من الوارث حيث لم يدفعه
الى صاحبه وغير الوصية اي ليس على الميت هذا الاثم وان كان لا اثم عليه بسبب تقصيره
في الدفع الى صاحبه ايام حيوته مع تمكنه من الدفع اليه وتقصيره فيه فلو لم يتمكن
منه لم يكن عليه اثم من الوجوه ويرجع الاثم الى الوارث لو غير الوصيه وفي الاخبار دلالة
على ما ذكرناه روى الحلبي في الصحيح عن الصادق عليه السلم في الرجل يموت وعليه دين
فيضمنه ضامن فقال اذا ضمنه فقد برئت ذمة الميت ونحوها ولعل في قوله
وكذلك لو قضى الوارث عنه من غير ان يوصى بها اشارة الى ان تقصيره هنا ناشئ
من نفسه بسبب عدم الوصية بالدين الذي عليه فيكون اثم ذلك عليه وبالجملة
في هاتين الصورتين يخرج عن عهدة اصل الدين وتبرا ذمته من الحقوق التي عليه
ويبقى تقصيره في التاخير وعدم الدفع ايام الحيوة وكذا تقصيره في عدم الوصية حال
الموت امره الى الله تعالى ان شاء تفضل عليه باسقاط العقاب عنه وان شاء عاقبه
عليه لان ذلك حقه تعالى محضا لانه دفع حق الناس اليهم في الصورتين المفروضتين

ولو فرض انه لم يوص بذلك ولا قضاه الوارث عنه مع كونه مقصرا في الدفع حال
الحيوة كان اصل الدين مطالبا به في قبره وفي الاخرة وكذا التقصير في التاخير
وعدم الوصية ويكون اثمه عليه في الاخرة وح فيوصل حق الناس اليهم ويبقى حقه تعالى
امره اليه سبحانه هذا ما يظهر من كلامه ره وهو موافق للقواعد الكلامية غايته
انه يبقى الكلام في المقدمة القايلة بان الميت اذا اوصى بما عليه من الدين خرج عن
عهدة اصل الدين بتلك الوصية ولو لم يدفعها الوصي الى صاحب الدين كان التقصير
في ذلك على الوصي فان المنع قد يتوجه عليها الا ان في كلامه اشارة الى ثبوتها حيث
استدل عليها بان العبد لا يواخذ بجرم غيره فهو مع الدفع الى الوصي خرج عن عهدة
اصل الدين وعدم دفع الوصي الدين الى صاحبه تقصير منه فلا وجه لمواخذة الميت
به ويدل على ذلك ما رواه اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلم في الرجل يكون عليه الدين
فيحضره الموت فيقول وليه علي دينك فقال يبريه ذلك وان لم يوفه وليه من بعده
وقال ارجو ان لا ياثم وانما اثمه على الذي يحبسه واذا برئ بمجرد الضمان وان لم يوص فبرائه
مع الوصية اولى وح فلا يواخذ به وقد تخلص بما ذكرناه ان الميت اذا اوصى
بما عليه من الدين فانما يبقى عليه عقاب التاخير في الدفع الى صاحبه مدة حيوته لو
كان متمكنا منه فلو لم يكن متمكنا منه لم يكن مقصرا ولا اثم عليه بالتاخير ايضا
نعم لو لم يوص كان عليه الاثم من هذه الجهة وان فرض قضاء الوارث عنه وكذا
الوصي لو لم يتمكن من الدفع الى صاحب الحق وحصل التاخير لا باختياره فانه لا
يكون اثما بذلك وانما ياثم لو اخر عمدا فيكون مواخذا على قدر تقصيره ولا فرق

فی ثبوت الاثم بنه وبین کل من یکون له دخل فی المنع من اخراج الوصیة علی ان وجه کان [الوصیة]
ولو کان باعتبار النظارة لکونه تعاونا علی الباطل واعلم ان ظ الایة وان کان فی
الخاصة وان تبدیلها حرام لا الوصایا مطلقا الا ان الفقهاء عمموا الحکم بتحریم التبدیل
فی جمیع الوصایا للعلة الظاهرة وورود کون المراد بها العموم من الاخبار وروی [الکلینی]
فی الحسن عن محمد بن مسلم قلت سالت ابا عبد الله علیه السلم عن رجل اوصی بماله فی سبیل [الله]
فقال اعطه لمن اوصی له به وان کان یهودیا او نصرانیا ان الله تبارک وتعالی یقول فمن
بدله بعد ما سمعه فانما اثمه علی الذین یبدلونه ونحوها من الاخبار الظاهرة بل [المستدلوا]
بها علی تحریم التبدیل فی الوقف وغیره والاحتیاط فیه فمن خاف من موص من توقع و
الجرور فی محل النصب علی الحال من قوله جنفا میلا عن الحق والتقدیر من توقع جنفا
کاینا من موص بسبب مخالفة الشرع خطأ او اثما بان فعل ذلک الحیف عن عمد
فاصلح بینهم ای بین الموصی لهم باجراء وصیتهم علی النهج المشروع فلا اثم علیه بذلک
التبدیل فان الاثم انما یترتب علی التبدیل من الحق الی الباطل وهذا من الباطل الی
الحق وروی الکلینی عن محمد بن سوقة قال سالت ابا جعفر علیه السلم عن قول الله تبارک
وتعالی فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه علی الذین یبدلونه قال نسختها التی [بعدها]
فمن خاف من موص جنفا او اثما قال یعنی الموصی الیه ان خاف جنفا من الموصی الیه
فی ولده جنفا فیما اوصی به الیه فیما لا یرضی الله به من خلاف الحق فلا اثم علی الموصی [الیه]
ان یبدله من سبیل الخیر ولعل المراد بنسخها رفع عموم التحریم المستفاد من التبدیل [مطلقا]
الی الحق والی ما یرضی الله به
ویکون التحریم بالنسبة الی التبدیل [الله] من بل من الباطل الی الحق کما هو مفاد الایة الثانیة
مرتفعا

مرتفعا عن حکم الاولی فکانه نسخ واحتمل فی ان یکون معنی الایة اذا کان یظن من الوصیة
من الموصی انه یجور فی الوصیة فاصلح بینهم ای بین الموصی والورثة والموصی لهم وردهم [الی]
المشروع فلا اثم علیه وهو جید غیر ان الاول علیه اکثر المفسرین کما اعترف به فی ن وهو الظ [من]
الروایات ان الله غفور رحیم وعد للمصلح وذکر المغفرة لمطابقة ذکر الاثم وکون [هذا]
الفعل من جنس ما یوثم به ویحتمل ان یکون المراد انه غفور للمذنب فکیف لمن لا ذنب له
الثانیة من بعد وصیة یوصی بها او دین بما تقدم من قسمة المواریث کلها
الا بما یلیه فقط ان تقسیم الذکر علی الوجه الذی ذکر بعد قضاء الدین والوصیة التی
اوصی بها ومعنی او هنا الاباحة وفیها اشارة الی انه لو کان احدهما او کلاهما
قدم علی قسمة المواریث کقولک جالس الحسن او ابن سیرین ای جالس احدهما [منفردا]
او منضما الی الاخر والاخبار وان کانت مطلقة فی اعتبار الدین والوصیة الا ان الا [خبار]
دلت علی ان الدین ان کان مستغرقا للترکة لم یکن الوصیة معتبرة بل کان الدین [مقدما]
علیها وعلی الارث وان لم یکن مستغرقا کانت الوصیة نافذة من ثلث الفاضل [عن]
الدین وعلی ذلک اجماع اصحابنا فیقید اطلاق الایة به وقال بعد ذلک من بعد
وصیة یوصی بها او دین غیر مضار حال من فاعل یوصی او یوصی بها وهو غیر [مضار]
اما فی الوصیة وذلک ان یوصی بالزیادة علی الثلث واما فی المیراث بان یوصی [بالثلث]
کما دونه ولکن قصده مضارة ورثته وحرمانهم لا وجه الله تعالی ویحتمل ان یکون
المراد ان یوصی بدین لیس علیه یرید بذلک اضرار الورثة وفی حکمه اقراره باستیفاء [دیونه]
فی مرضه او بیع ماله واستیفاء ثمنه لئلا یصل الی وارثه وصیة من الله

مصدر او كما تقدم ويجوز ان يكون مفعولا به لغير مضار اي لا مضار وصية من
الله وهي الثلث فما دونه بزيادة على الثلث او وصية من الله بالاولاد وان لا يدعهم
عالة عن الناس باسرافه في الوصية واقراره الكاذب وفي الحديث ان الاضرار في الوصية
من الكبائر والله عليم بالمضار وغيره حكيم لا يعاجل بالعقوبة ففيهما دلالة
على مشروعية الوصية وعلى تقديمها على الارث ولعل في تقديمها في الذكر على الدين مع
انها متاخرة عنه في الحكم فان قضاء الدين قبل الوصية لكونها شاقة على الورثة
مزاحمة لهم في ميراثهم او هي تشبه الميراث في كونها ماخوذة من غير عوض فكان اداؤها
مظنة التفريط بخلاف الدين فان نفوس الورثة مطمئنة الى ادائه وكان في ايثار تقديمها
ترغيب لهم الى ادائها وحث عليه وفي الاية دلالة على ان الموصى له يملك الوصية بمجرد
الموت من غير توقف على القبول وهو قول الشيخ في ف وموضع من ط لانه تعالى
جعل الورثة انصباءهم بعد الوصية على الاطلاق ولم يقيدها بالقبول ولا يمكن بقاؤها
على ملك الميت لانه لا يملك شيئا واستمرار ملكه في هذه الصورة مع الموت بعيد
جدا فلم يبق الا ان يكون للموصى له والا بقي بلا مالك وهو بعيد لاستحالة بقاء
الملك بغير مالك ولان الوصية على مضاهاة الارث تملك بالموت وقضية هذا
القول ان القبول كاشف عن الملك حين الموت بمعنى انه ان قبل الموصى له الوصية انكشف
انه يملكها بالموت وان لم يقبل انكشف ان الملك انتقل الى الورثة بالوفاة واكثر
من الاصحاب على ان القبول من الموصى له شرط في تحقق ملك الوصية على الموصى له كما
ان الموت شرط في ذلك ايضا فان الملك حادث فلا بد له من سبب وليس هو الموت

وحده اجماعا ومن ثم لو ردها بعد الموت رجعت الى ملك الورثة ولا القبول وحده
ولا يكفي بدون الموت وهو ظ اجماعا فتعين انهما معا سبب في الملك فمتى وجد الموت
والقبول ملك الوصية واجابوا عن الاية بان المراد من بعد وصية مقبولة لانه لو
لم يقبل لكان ملكا للوارث وقيل قبولها ليست مقبولة والذي اختاره العلامة في
التذكرة ان الوصية تنتقل الى الموصى له بوفاة الموصي لكن انتقالا متزلزلا غير مستقر فان
قبله بعد الموت استقرت عليه وان رد انتقلت الى الوارث وهو غير بعيد لان انتقال
الوصية بالموت الى الموصى اليه لو كان على وجه الاستقرار للزم عدم زوالها عنه بعد الموت
بالرد كما لا يزول بالرد بعد القبول والتعقب للموت لان الاملاك المستقرة على ملك
اربابها لا تزول عنهم اياها ولا يمكن القول بالوقف لانه انما يثبت بالنسبة الينا
لعدم علمنا بالحكم لا في نفس الغير ونحن قسمنا بالنسبة الى ما نفس الغير فلم يبق
الا ما او عيناه وظ الاية يساعد على ذلك لاقتضائه الارث بعد الوصية كما عرفت
ونحن نقول به بحصول الملك بالموت لكنه غير مستقر والقبول يوجب استقراره وهذا
كما نقول في المبيع مدة الخيار فانه ملك للمشتري يحصل له بالعقد ولا يستقر عليه الا به
بمضي زمان الخيار وقد اختلف العامة في ذلك والشافعي فيه اقوال ثلثة اصحها عندهم
ما اخترناه اخرا والثاني انه يدخل في ملك الموصى له بموت الموصي من غير اختياره كما
يدخل الميراث في ملك الورثة ولا يستقر لقوله وهو قول غير مشهور بينهم ووجهه انه يستحق
بالموت فاشبه الميراث ولا يجوز ان يبقى على ملك الميت لانه صار جمادا ولا يجوز ان ينتقل
الى الورثة لانه تعالى قال من بعد وصية يوصى بها فثبت انه ينتقل الى الموصى له

والثالث ان الموصى له يملك ما اوصي له بالقبول لانه تمليك بعقد فيتوقف الملك فيه
على القبول كالبيع ونحوه قال مالك وابو حنيفة واحمد واهل العراق وهي الملك قبل
القبول للوارث او يبقى للميت فيه خلاف وجهان عندهم اصحهما الاول وحيث ان
النظر الى ظ الاية فهو الى ما ذهبنا اليه اقرب واصلح حملها على غيره الى تكلف و
تقييد للرجل عليه ويظهر من الخلاف في النماء الحادث بين الموت والقبول فعلى
ما اخترناه للموصى له وعلى قول الاكثر للميراث للوارث او على ملك الميت فانه لم يخرج بالموت
عن قابلية الملك ومن ثم يبقى ملكه على ما يحتاج اليه من مؤنة تجهيزه ودفنه وقضاء و
ديونه ونحوها ويجوز ان يتجدد له ملك ايضا كما اذا نصب شبكة فوقع فيها صيد بعد موته
فانه يملكه وتنفذ منه وصاياه وتقضى ديونه ونحو ذلك واعلم ان ما اخترناه من حصول
ملك الوصية متزلزلا بالموت فيما اذا كان الموصى له معينا فلو كانت لغير معين فلو
بان كانت في جهة عامة كالمساجد والقناطر او للفقراء مثلا او بالعتق ونحوه لم يعتبر
فيها القبول وكفى الموت وحده في الاستقرار **الثالثة** يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ
بَيْنِكُمْ اي الاشهاد الذي يقام به الحقوق فيما بينكم عند الحكام وامرتم به واضافتها
الى الظرف على الاتساع إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ اذا اشارفه وظهرت اماراته عنده لا
حال احتضاره لعدم القدرة على التكلم ح وهو ظرف للشهادة حِينَ الْوَصِيَّةِ
بدل منه وفي الابدال تنبيه على ان الوصية مما لا ينبغي ان يتهاون فيها المسلم عند
ظهور امارات الموت فكان وقتهما واحد ويحتمل ان يكون ظرفا آخر للشهادة
اثْنَانِ خبر شهادة بينكم او فاعل ساد مسد الخبر على حذف المضاف اي شهادة

اثنين ويحتمل ان يكون فاعل فعل محذوف اي شهادة ما بينكم ان يشهد اثنان
ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ من غير ملتكم كاهل الذمة والظ ان المراد آخران يكون كذلك اي ذوا
عدل والمراد كونهما ظاهري الامانة عند اهل ملتهم وقد وقع التصريح باعتبار ذلك
في الخبر على ما سيجيء ولعل ترك ذلك البينة على انها بمثابة العدم وعلى هذا ونحوه
شهادة الذمي في الوصية مع حصول الشرائط المذكورة وهو قول ابن عباس وجماعة من
العامة وعليه اصحابنا اجمع وجمهور العامة على ان المراد بقوله منكم من اقاربكم و
من غيركم من الاجانب ومنعوا شهادة الذمي واسنادهم وسيجيء الكلام مفصلا ان شاء
الله تعالى إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ سافرتم فيها فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ اي قاربتم
الاجل والفا للعطف على ضربتم والجزاء محذوف من جنس قوله او آخران من غيركم
وهو شرط الانتقال من شهادة العدلين من المسلمين الى شهادة غيرهما فكانه
قال شهادة غيرهما تسمع ان انتم ضربتم في الارض فاصابكم الموت ولا شاهد من
المسلمين معكم وبالجملة يجوز شهادة الغير مع الضرورة وفقد عدول المسلمين
لا مع الاختيار تَحْبِسُونَهُمَا تمنعوهما وتصبرونهما وهو صفة آخران ولعل
توسط الشرط بين الصفة والموصوف للاشارة الى ان سماع شهادة الغير مشروط
بالتعذر كما اشرنا اليه ويجوز ان يكون للاستيناف كان قيل كيف نعمل ان ارتبنا
بالشاهدين فقال تحبسونهما مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ صلوة العصر للرواية وان
الناس بالحجاز كانوا يحلفون بعدها ولانه وقت اجتماع الناس وتكاثرهم
وتصادم ملائكة الليل وملائكة النهار ولانها هي صلوة اهل الذمة وهم يعظمونها

وقيل مطلق الصلوة فَيُقْسِمَانِ بِاللّٰهِ اِنِ ارْتَبْتُمْ ان ارتاب الوارث منكم في شانهما
او اتهمهما ويجوز كون الخطاب للحكام والشرط اعتراض بين القسم والمقسم عليه وهو
لَا نَشْتَرِي اي بالله او بالقسم به او بالشهادة فانها في معنى الاشهاد ولعل في
فائدة الشرط للتنبيه على ان القسم انما هو مع الارتياب لا مطلقا بِهِ ثَمَنًا عوضا قليلا
من الدنيا كما هو مفاد التنكير اي لا يحلف بالله كاذبين لطمع الدنيا وَلَوْ كَانَ المشهود
لَهُ ذَا قُرْبٰى وجوابه محذوف اي لا نشتري او انها غنية عن الجواب لكونها وصلية
وتخصيصه بالذكر لميل الناس الى اقاربهم ومن يناسبونهم او المراد ان هذه عادتهم
في صدقهم وامانتهم ابدا فكانهم داخلون في قوله كونوا شهداء بالقسط ولو على
انفسكم او الوالدين والاقربين وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللّٰهِ اي الشهادة التي امرنا الله تعالى
باقامتها وهو عطف على المحلوف فيه وعن الشعبي انه وقف على شهادة ثم ابتدأ الله
بالمد على طرح القسم وتعويضه بحرف الاستفهام وقد ينقل عنه بغير مد على حذف
حرف القسم من غير تعويض كقول الله لافعلن اِنَّا اِذًا لَمِنَ الْاٰثِمِيْنَ اي كتمناها
الظاهر انهم يذكرون في قسمهم جميع ما ذكروا الاطلاف اثر الصلوة ليكون لطفا في
النطق بالصدق وناهيه عن الكذب والزور والغرض من ذلك التغليظ في
الوقت وهو قول الشافعي وقال ابو حنيفة يحلف من غير تغليظ ولا يخفى بعده
عن ظاهر الاية فَاِنْ عُثِرَ فان اطلع لامارات اوجبت الظن عَلٰى اَنَّهُمَا اي الاخران
من الغير الذين شهدوا اِسْتَحَقَّا اِثْمًا استوجباه بسبب تحريفهما في الشهادة
او حلفهما كذبا فَاٰخَرَانِ يَقُوْمَانِ مَقَامَهُمَا فشاهدان اخران يقومان مقامهما

بعد عثرهما ردّ شهادتهما مِنَ الَّذِيْنَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ اي الاثم ومعناه من الذين جني
عليهم وهم الورثة الذين استحق عليهم الوصية بشهادة الذميين الكاذبين الْاَوْلَيَانِ
الاحقان بالشهادة ولقرابتهما ومعرفتهما وهو بدل من ضمير يقومان او خبر مبتدا
محذوف او خبر اخران او مبتدا خبره آخران وقرا حمزة ويعقوب وابو بكر عن عاصم
الاولين على انه صفة الذين او بدل منه اي من الاولين الذين استحق عليهم وقرى
الْاَوَّلَيْنِ على التثنية وانتصابه على المدح والاولان واعرابه اعراب الاوليان فَيُقْسِمَانِ
بِاللّٰهِ لَشَهَادَتُنَا اَحَقُّ مِنْ شَهَادَتِهِمَا اصدق واولى بان يقبل من شهادة
الاخرين من الغير الذي اطلع على كذبهما وَمَا اعْتَدَيْنَا وما تجاوزنا فيها الحق
اِنَّا اِذًا لَمِنَ الظّٰلِمِيْنَ اي ان اعتدينا فنحن من الظالمين لانفسنا او مطلقا
لوضعنا الباطل موضع الحق وسبب النزول على ما رواه الكليني عن علي بن ابرهيم
عن بعض رجاله رفعه قال خرج تميم الداري وابن بندي وابن ابي مارية في سفر
وكان تميم الداري مسلما وابن بندي وابن ابي مارية نصرانيين وكان مع تميم
الداري خرج له فيه متاع وآنية منقوشة بالذهب وقلادة اخرجها الى بعض
اسواق العرب للبيع واعتل تميم الداري علة شديدة فلما حضره الموت دفع
ما كان معه الى ابن بندي وابن ابي مارية وامرهما ان يوصلاه الى ورثته فقدما
المدينة وقد اخذا من المتاع الانية والقلادة واوصلا سائر ذلك الى ورثته
فافتقد القوم الانية والقلادة فقال اهلها اهل تميم هل مرض صاحبنا مرضا طويلا
انفق فيه نفقة كثيرة فقالا لا ما مرض الا اياما قلايل فقالوا اهل سرق منه شيء

في سفره هذا فقالوا لا قالوا فهل اتجر تجارة خسر فيها قالا لا قالوا فقد افتقدنا
افضل شيء كان معه آنية منقوشة مكللة بالجوهر وقلادة فقالا ما دفع الينا
فقد اديناه اليكم فقدموهما الى رسول الله صلى الله عليه وآله واوجب رسول الله
صلى الله عليه وآله عليهما اليمين فحلفا فخلى عنهما ثم ظهرت تلك الانية والقلادة
عليهما فجاء اولياء تميم الى رسول الله صلى الله عليه وآله فقالوا يا رسول الله قد ظهر
على ابن بندي وابن ابي مارية ما ادعيناه عليهما فانتظر رسول الله صلى الله
عليه وآله من الله عز وجل الحكم في ذلك فانزل الله تبارك وتعالى يا ايها
الذين امنوا شهادة بينكم اذا حضر احدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل
منكم واخران من غيركم ان انتم ضربتم في الارض فاطلق الله عز وجل شهادة اهل
الكتاب على الوصية فقط اذا كان في سفر ولم يجد المسلمين فاصابتكم مصيبة
الموت تحبسونهما من بعد الصلوة فيقسمان بالله ان ارتبتم لا نشتري به
ثمنا قليلا ولو كان ذا قربى ولا نكتم شهادة الله انا اذا لمن الاثمين فهذه
الشهادة الاولى التي جعلها رسول الله صلى الله عليه وآله فان عثر على انهما
استحقا اثما اي انهما حلفا على كذب فاخران يقومان مقامهما يعني من اولياء
المدعي من الذين استحق عليهم الاوليان فيقسمان بالله يحلفان انهما احق بهذه
الدعوى منهما وانهما قد كذبا فيما حلفا بالله لشهادتنا احق من شهادتهما
وما اعتدينا انا اذا لمن الاثمين فامر رسول الله صلى الله عليه وآله اولياء
تميم الداري ان يحلفوا بالله على ما امرهم به فحلفوا فاخذ رسول الله صلى الله عليه وآله

القلادة من ابن بندي وابن ابي مارية وردهما على اولياء تميم الداري الحديث و
في الآية المذكورة **تنبيهات** تحتاج الى بيانها **الاولى** ان مقتضى الاية جواز اشهاد اهل
الذمة في الوصية عند الضرورة وفقد عدول المسلمين لظهور ان الخطاب في منكم
عائد الى المؤمنين فيلزم ان يكون غيرهم كافرين وعلى هذا اصحابنا اجمع وقد تطابقت
اخبارهم بذلك روى الكليني عن هشام بن الحكم في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلم في قوله
تبارك وتعالى واخران من غيركم قال اذا كان الرجل في بلد ليس فيه مسلم جازت شهادة
من ليس بمسلم على الوصية وعن يحيى بن محمد قال سالت ابا عبد الله عن قول الله عز وجل
يا ايها الذين امنوا شهادة بينكم اذا حضر احدكم الموت حين الوصية اثنان
ذوا عدل منكم او اخران من غيركم قال اللذان منكم مسلمان واللذان من غيركم من اهل
الكتاب فان لم يجدوا من اهل الكتاب فمن المجوس لان رسول الله سن في المجوس
سنة اهل الكتاب في الجزية وذلك اذا مات الرجل في ارض غربة فلم يجد مسلمين
اشهد رجلين من اهل الكتاب يحلفان بعد العصر فيقسمان بالله عز وجل لا نشتري
به ثمنا قليلا ولو كان ذا قربى الحديث ونحوهما من الاخبار ولان الميت قد يكون
عليه حق واجب او له شيء عند الغير وظاهر ان ترك الوصية والاشهاد عليها
على تقدير عدم المسلمين يستلزم ضياعهما وتلفهما وهو غير جائز وبان هذين
الشاهدين لو كانا مسلمين لم يكن الاشهاد بهما مشروطا بالسفر لجواز ذلك
في الحضر ايضا اتفاقا وبانه تعالى اوجب الحلف عليهما والشاهد المسلم يجب تحليفه البتة
وبان الشاهدين في سبب النزول كانا نصرانيين وخالف العامة في ذلك فلم يجوزوا

شهادة الذمي بوجه من الوجوه واختلفوا في حمل الآية فقيل المراد بها ذلك ولكن
كان في اول الاسلام ثم نسخ قال ع ومن فسر الغير باهل الذمة جعله منسوخا فان
شهادته على المسلم لا تسمع اجماعا ويرد ما قاله اصالة عدم النسخ وعدم صلاحية
ما يدعى كونه ناسخا له ويؤيد ما قاله ابو عبيدة ان جل العلماء بينا ولوها في اهل
الذمة ويرويها محكمة قال ويقوي هذا القول تتابع الآثار في سورة المائدة لقلة
المنسوخ فيها وانها من محكم القرآن واخر ما نزل قلت ويرد ما ادعاه من الاجماع
تظافر الاخبار عن الائمة الاطهار الذين هم معدن الوحي واسرار التنزيل وهم اعرف
بمحكم القرآن ومنسوخه ممن عداهم وقيل ان المراد بقوله اثنان منكم من اقاربكم او
آخران من غيركم اي من الاجانب وان كان الجميع مسلمين وهذا هو الراجح عند صاحب
ف وغيره من العامة حذرا من النسخ وفيه انه خلاف الظاهر مع ان سبب النزول على
ما قالوه يأباه **الثاني** قد ظهر من الآية اشتراط السفر في شهادة الذميين وهو اختيار
ابن الجنيد حيث قال لا يجوز شهادة اهل الملل على احد من المسلمين الا في الوصية
وفي السفر وعند عدم المسلمين وتابعه ابو الصلاح الحلبي في ذلك وجماعة من الاصحاب
لظهور الضرب في الارض في السفر ولرواية حمزة بن حمران عن الصادق عليه السلام سألته
عن قول الله عز وجل ذوا عدل منكم او آخران من غيركم فقال اللذان منكم مسلمان
واللذان من غيركم من اهل الكتاب قال وانما ذلك اذا مات الرجل المسلم في ارض
غربة وطلب رجلين مسلمين ليشهدهما على وصيته فلم يجد مسلمين فليشهد
على وصيته رجلين ذميين من اهل الكتاب مرضيين عند اصحابهم والاكثر من الاصحاب

على عدم اعتبار السفر قالوا والتقييد في الآية والاخبار من حيث انه خرج مخرج الاغلب
لا من حيث انه شرط ويؤيده ما رواه ضريس الكناسي عن الباقر عليه السلام قال سألته
عن شهادة اهل ملة هل يجوز على رجل من غير اهل ملتهم قال لا الا ان لا يوجد في تلك
الحال غيرهم فان لم يوجد غيرهم جازت شهادتهم في الوصية لانه لا يصلح ذهاب حق
امرئ مسلم ولا تبطل وصيته ولان الارض لا تاثير لها في ذلك بل الظاهر ان مناط الحكم
عدم امكان حضور المسلمين فيثبت الجواز حيث ما تثبت الضرورة **الثالث** قد ظهر
مما اسلفناه ان الاثنين من اهل الذمة كانا شاهدين وقد استحلفا وان تحليفهما
مع التهمة سائغ لمكان هذه النص فقوله ان كان الاثنان شاهدين فالحكم منسوخ
فانه لا يحلف الشاهد ولا يعارض يمينه يمين الوارث وذكره صاحب ف قولا
مدفوع فان النسخ خلاف الاصل ويجوز تحليف الشاهد مع التهمة لدليل اقتضاه فان
الاحكام الشرعية انما تثبت بالادلة وهذه الآية ظاهرة في ذلك وروي في فعل علي
عليه السلام انه كان تحليف الشاهد والراوي اذا اتهمهما على انه يمكن ان يقال لا نسلم ان تحليفهما
لمكان شهادتهما حتى يلزم تحليف الشاهدين الذي هو خلاف الاجماع باعتقاده و
انما احلفا لادعاء الورثة خيانتهما ولم يكن لهما بينة تصدق قولهما فتوجه اليمين عليهما
وليس يمين الشاهد هنا معارضا بيمين الورثة اذ مع حلف الشهود لا حلف على
الورثة والحلف الواقع على الورثة ثانيا ليس معارضا ليمينهما بل بعد استيناف دعوى
اخرى عليهما او لانه مع ظهور خيانتهما لم يبق ليمينهما اعتبار بل يرجع اليمين الى
الورثة في اثبات الحق كما قاله اصحابنا من الامانات اذا ظهرت الخيانات فيها هذا وقد

اختلف اصحابنا في وجوب اختلافنا بعد العصر فقال به العلامة في بعض كتبه
نظرا الى ظاهر الاية الدالة عليه والاشهر العدم حملا للامر على الارشاد ذلك اي الحكم
الذي تقدم او احلاف الشاهدين قال أَدْنَى أَنْ يَأْتُوا بِالشَّهَادَةِ عَلَى وَجْهِهَا
اقرب الى ان يأتوا بها على الوجه الذي حملوها من غير تحريف وخيانة فيها أَوْ يَخَافُوا
عطف على ان يأتوا اي او ان يخافوا أَنْ تُرَدَّ أَيْمَانٌ الى اولياء الميت فيحلفوا و
يفتضحوا باظهار خيانتهم ويغرموا فربما لا يحلفون اذا كانوا كاذبين و يحفظون
في الشهادة مخافة رد اليمين الى الذي يستحق عليهم قال وانما جمع الضمير لانه
حكم يعم الشهود كلهم وهذا تصريح منه بان المراد الشهود لا الاوصياء بَعْدَ
أَيْمَانِهِمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ ان تحلفوا ايمانا كاذبة او تخونوا واسمعوا ما توصفون به
سمع اجابة وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ الى طريق ثوابه وجنته يعني انه
يتركهم وانفسهم حتى لا يختاروا تلك الهداية فيصير مالهم النار ولنتبع هذا
البحث بحال الاولاد وحفظ اموالهم وهو البحث عن اليتامى وفيه ايات الاولى
وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ امر تعالى المكلفين الذين بايديهم اموال اليتامى ان يدفعوا
اليهم اموالهم اوان بلوغهم لكن بعد ايناس الرشد منهم واطلاق اليتامى عليهم
لقرب عهدهم بالصغر وفيه اشارة الى انه ينبغي الدفع اليهم اول البلوغ من غير
تاخير قبل زوال هذا الاسم في الظاهر عنهم ويجوز ان يراد بهم الصغار كما هو الظاهر
من اطلاق اليتيم وح فيكون الحكم مقيدا كانه قال واتوهم اذا بلغوا ورشدوا
واليتامى جمع يتيم وهو الذي مات ابوه اخذا من اليتم وهو الانفراد

ومنه الدرة اليتيمة اما على انه لما جرى مجرى الاسماء كفارس وصاحب جمع على
يتايم ثم قلب فقيل يتامى او على انه جمع على يتمى كاسرى لانه من باب الافات ثم
جمع يتمى على يتامى كاسرى واسارى والاشتقاق تقتضي وقوعه على الصغير والكبير
لكن العرف خصصه بالصغير الغير البالغ قال صلى الله عليه وآله لا يتم بعد الحلم
والمراد انه اذا احتلم لا يجري عليه احكام الصغار لانه في تحصيل مصالحه يستغني
بنفسه عن كافل يكفله وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ ولا تبدلوا الحرام من اموالهم
بالحلال من اموالكم فان الحرام خبيث اي ردي في الاخرة وان كان من الصورة جيدا
والمراد لا تتصرفوا في اموالهم بدل تصرفكم في اموالكم فهو نهي عن التصرف في اموالهم
وارشاد الى ان ذلك خبيث منهي عنه او المراد لا تتبدلوا الخبيث وهو اختزال اموالهم
بالامر الطيب الذي هو حفظها وقيل كانوا ياخذون الطيب مثل السمين من اموال
الايتام ويضعون بدله الخبيث المهزول من اموالهم فنهوا من ذلك ثم اكد التحريم
بقوله وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ ولا تاكلوها مضمومة الى اموالكم اي لا تنفقوا
بهما معا ولا تسووا بينهما وهذا حلال وذاك حرام والفائدة في زيادة قوله الى
اموالكم مع ان اكل اموال اليتامى محرم على الاطلاق زيادة التوبيخ والتقبيح لانهم كانوا
مستغنين عنها بما لهم الحلال ومع ذلك طمعوا في مال اليتيم فكانوا في الذم اخزى و
لانهم كانوا يفعلون كذلك فنعى عليهم فعلهم وسمع بهم ليكون ازجر لهم واطلاق
الاكل مع ان المراد النهي عن جميع التصرفات والانتفاعات نظرا الى انه اعظم
وجوه الانتفاع والاطلاق على التصرف مطلقا كثير إِنَّهُ اي الاكل كَانَ حُوبًا كَبِيرًا

ذنبا عظيما والاية وان كانت عامة في تحريم الاكل من اموالهم الا انها مخصصة بأكل
مقدار اجرة المثل او ما يحتاج اليه الوصي كما اقتضاه قوله فليأكل بالمعروف وكذا اكل
مالهم بالانضمام اذا لم يكن في ذلك ضرر ولا ظلم بان يعلم انه لا يأكل ما يزيد على مال
نفسه لعموم قوله تعالى وان تخالطوهم فاخوانكم وقد روى سماعة قال سالت ابا عبد الله
عليه السلم عن قول الله عز وجل وان تخالطوهم فاخوانكم يعني اليتامى اذا كان الرجل يلي الايتام
في حجره فليخرج من ماله على قدر ما يخرج لكل انسان منهم فيخالطهم وياكلون جميعا
ولا يرزاء في اموالهم شيا انما هي النار **الثانية** وَابْتَلُوا الْيَتَامَى واختبروهم بتتبع
احوالهم في التهدي الى ضبط المال والسلامة من تضييعه وصرفه في غير وجهه بان يكل
اليه ما يصرف فيه مما يناسب حاله فان كان من اولاد الدهاقين والوزراء و
الاكابر الذين يصانون عن الاسواق فاختياره ان يسلم اليه نفقة مدة قريبة كالشهر
مثلا لينفقها في مصالحه فان كان فيما بين ذلك يصرفها في مواضعها ويستوفي الحساب
على وكيله ويستقضي عليه فهو رشيد وان كان من اولاد التجار فوض اليه البيع والشرى
فاذا تكرر ذلك منه وسلم من الغبن والتضييع واتلاف شيء من راس ماله فهو رشيد
ونحو ذلك مما يناسب حاله ولا يكفي المرة الواحدة بل لا بد من التكرار مرارا بحيث
يحصل معها غلبة الظن برشده واعتبر الرشد الشيخ في الرشد زيادة على ذلك العدالة
وسيجيء حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ حتى اذا وصلوا حد البلوغ وبلوغ النكاح كناية عنه
لانه يصلح للنكاح عنده وله اسباب منها ما هو مشترك بين الذكر والانثى كالانبات
للشعر الخشن والاحتلام ولا خلاف في ذلك بين علمائنا وان خالف فيه العامة

ومنها ما هو مختلف فيهما كالسن فان البلوغ في الذكر بمضي خمسة عشر سنة كاملة
وفي الانثى بمضي تسع سنين والى هذا يذهب علماؤنا وسوى الشافعي بينهما في السن
ونحوه احمد بن حنبل وابو يوسف ومحمد من اصحاب ابي حنيفة فحكموا بان البلوغ في
الذكر والانثى ببلوغ خمسة عشر سنة كاملة وقال ابو حنيفة حد بلوغ المراة سبع عشرة
سنة كاملة بكل حال وله في الذكر روايتان احديهما سبع عشرة ايضا والاخرى ثماني
عشرة سنة ونحوه قال مالك وهي اقوال ضعيفة فان الغالب ان المراة قد تحيض ببلوغ
تسع سنين وانكار البلوغ مع الحيض لا وجه له وقد اشتهر عنه صلى الله عليه وآله
انه قال لاسماء بنت ابي بكر ان المراة اذا بلغت المحيض لا يصلح ان يرى منها الا هذا و
اشار الى الوجه والكفين علق وجوب الستر بالحيض وهو نوع تكليف وقد تظافرت
اخبارنا فيما قلناه وهل يكفي بلوغ اربع عشرة سنة قيل نعم وهو اختيار بعض
اصحابنا محتجا برواية ابي حمزة عن الباقر عليه السلم قلت له جعلت فداك في كم يجري
الاحكام على الصبيان قال في ثلث عشرة واربع عشرة سنة قلت وان لم يحتلم
قال وان لم يحتلم تجري عليه وفي طريق الرواية علي بن الحسن بن جليد وحالته غير خفية على
ان جريان الاحكام عليه بمعنى التحفظ على سبيل الاحتياط بالمرين عليهما والاعتقاد لهما فلا
يقع منه عند البلوغ الاخلال بشيء منهما وبالجملة الاصل عدم لحوق الاحكام والتكاليف
لهذا السبيل الا بدليل شرعي محقق يقطع العذر وهو غير معلوم على ذلك التقدير
والرواية لا تقطع العذر ويمكن حملها على ما قلناه ويمكن بان يستدل عليه ايضا بان
القران اقتضى البلوغ ببلوغ حد النكاح وفي موضع اخر ببلوغ الحلم فثبت البلوغ معهما

ولا يعلمان الا ببلوغ خمسة عشر سنة في الذكر والتسع في الانثى فينبغي الباقي تحت العدم
وفي الاية دلالة على ان الامر قبل البلوغ لانه تعالى سماهم يتامى وانما يصدق عليهم هذا
الاسم قبل البلوغ لا بعده على ما عرفت ولانه تعالى مد اختبارهم الى ولانه جعل
نهاية اختبارهم البلوغ بلفظ حتى فدل على ان الاختبار قبله ولان تاخير الاختبار
الى ما بعد البلوغ يودي الى الحجر على البالغ الرشيد لان الحجر يمتد الى ان يختبر
ويعلم رشده كما دل عليه قوله تعالى فَإِنْ آنَسْتُمْ فان ابصرتم مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا
إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ من غير تاخير وذهب بعضهم الى ان الاختبار بعد البلوغ نظرا الى انه
تعالى اوجب دفع اموالهم اليهم بعد استيناس الرشد فلو كان الابتلاء قبله لما جاز
ذلك فكيف الوجوب وفيه نظر فان دفع المال اليهم بعد ايناس الرشد لا يقتضي
كون الابتلاء بعد البلوغ بجواز ان يكون قبله الى ان يعلم الرشد ويتحقق البلوغ
فيدفع اليه وهو الظاهر من الاية كما قلناه قد استدل بالاية على ان تصرفات الصبي
العاقل المميز باذن الولي صحيحة لان الابتلاء المامور به قبل البلوغ وهو انما يحصل
اذا اذن له الولي في البيع والشرى ونحوهما ليحصل الغرض المقصود من الاختبار والى هذا
يذهب الحنفية وقالت الشافعية لا دلالة لها عليه فان الاذن في التصرف لو توقف
الابتلاء عليه يجاز دفع المال اليه وهو لا يصح الا بالشرطين وانما الابتلاء يحسب
حاله من البيع والشرى ونحوهما بحضوره ثم باستكشاف ذلك البيع والشرى منه
وما فيهما من المصالح والمفاسد وقد يدفع اليه شيا ليبيع ويشتري فيعرف بذلك
مقدار فهمه وعقله ثم الولي بعد ذلك يتم العقد فيه نظر فان المراد بايناس الرشد

ما عرفته سابقا من اصلاح الحال وعدم التضييع في المال ولا يعتبر فيه زيادة على ذلك
عند اكثر اصحابنا واعتبر الشيخ فيه العدالة وهو قول الشافعي وجماعة من العامة نظر
الى قوله فان انستم منه رشدا والفاسق موصوف بالغي لا بالرشد قال الله تعالى
وما امر فرعون برشيد مع انه كان يراعي مصالح الدنيا على الوجه وبان الفاسق سفيه
لما روي عنه صلى الله عليه وآله ان شارب الخمر سفيه ولا قايل بالفرق وقد قال الله تعالى
ولا تؤتوا السفهاء اموالكم الاية وفيه نظر فانه موصوف بالغي في دينه وبالرشد
في ماله ومناط دفع المال اليه الرشد فيه لا في دينه ويؤيده ان العدالة لا تعتبر في الرشد
بما دواما فانه لو فسق لم يحجر عليه في ماله اجماعا فلا يعتبر في الابتداء ولان الحجر عليه انما
كان بحفظ ماله وحراسته من التلف بالتبذير فاذا كان هذا الحفظ والحراسة للمال
حاصلا فيه لم يكن للحجر عليه في المال وجه والسفه الذي في الحديث غير السفه الذي في الاية
واعلم ان الشيخ وان اعتبر العدالة في الابتداء لكنه صرح في وط بانه اذا صار فاسقا
لكنه غير مبذر فان الاحوط ان يحجر عليه فجعله احوط وان لم يوجبه ويتوجه عليه ان
العدالة ان كانت شرطا في الابتداء كانت شرطا في الاستدامة ايضا لوجود المقتضي
فتامل وكيف كان ففي الاية دلالة على وجوب دفع المال اليهم بعد الاختبار والبلوغ
من غير توقف على حكم الحاكم بل ولا على الطلب كساير الحقوق لانه عنده بمنزلة الامانة
الشرعية الا ان يرضى بالبقاء عنده بل لا يبعد الفورية في الدفع اليه مطلقا
لتعقيب ايجاب الدفع بالفاء بعد البلوغ وايناس الرشد نعم ينبغي الاشهاد عند الدفع
كما تقتضيه آخر الاية وسيجي ومقتضي مفهوم الشرط في الاية عدم الدفع اليهم مع علم الشرط

وهو صريح قوله ولا تؤتوا السفهاء اموالكم وح فيحرم دفع ماله اليه ما لم يحصل رشده
وان طعن في السن لان الحكم المعلق على صفة ينتفي بدونها وهو قول اكثر علماء
الامصار وقال ابو حنيفة لا يدفع اليه ماله اذا كان بلغ سفيها وان تصرف
نفذ تصرفه فاذا بلغ خمسا وعشرين فك عنه الحجر ودفع اليه ماله وان كان سفيها
فعنده ان البالغ لا يحجر عليه وانما يمنع من تسليم المال للآية وانما حد بذلك لان مدة
بلوغ الذكر عنده بالسن ثماني عشرة سنة كما عرفت فاذا اردت عليها سبع سنين
وهي مدة معتبرة في تغيير احوال الانسان ومن ثم امر الصبي بعدها بالصلوة تمرينا
لقوله صلى الله عليه وآله مروهم بالصلوة لسبع دفع اليه ماله بسبب حدوث ما يوجب
تغير الحال فلعله حدث فيه قليل من الرشد وهو من الضعف بمكان فان كون حد
البلوغ ما ذكره ضعيف لما سلف ولو سلم فحصول التغيير في تلك الاحوال تلك
المدة مم ايضا والحديث لا يدل عليه ولا معلوم العلة فاللازم الوقوف مع ظ الآية و
عدم التعدي عنه بوجه الا ان يقوم دليل يقطع العذر فيه وهو غير ثابت ولا تاكلوها
نهي عن اكل اموال اليتامى وقد وقع ذلك مكررا في مواضع اسرافا وبدارا مصدر
ان في موضع الحال عن الفاعل اي لا تاكلوها حال كونكم مسرفين ومبادرين ان
يكبروا اي خوفا من ان يكبروا فياخذوا اموالهم منكم ويحتمل ان يكون مفعولا لهما
والتقدير لا تاكلوها باسرافكم ومبادرتكم كبرهم تفرطون في انفاقها وتقولون تنفق كما
نشتهي قبل ان تكبر اليتامى فينتزعوها من ايدينا ولعل تقييد الاكل بما ذكره لزيادة
قبحه ولاحتمال كونه في خاطر الآكلين والا فتحريم الاكل مطلقا قد بينه في مواضع من

الكتا

الكتاب العزيز بل تحريم الاسراف في نفسه اذ لا خصوصية له بمال اليتيم ويحتمل ان يراد
بالاسراف هنا زيادة على المعروف الذي يجوز اكله بالآية ومن كان غنيا فليستعفف
من اكل مال اليتيم ولا يطمع فيه ويقنع بما رزقه الله من الغنا اشفاقا على اليتيم و
ابقاء على ماله واختلف اصحابنا في كون الامر للوجوب فلا يجوز له الاكل ماله بوجه
او الاستحباب فذهب جماعة منهم الى الاول نظرا الى ظ الامر وكونه حقيقة فيه ويدل ذلك
يذهب الشافعي وذهب آخرون الى الثاني نظرا الى اشعار الاستعفاف باستحباب الترك و
اولويته لا وجوبه ولا ريب ان الاحتياط في الاول وعلى اعتباره فانما هو في من يكفي
المال بيده او صار وصيا باختياره اما غيره كمنصوب الحاكم فالظ انه يجوز له اخذ
اجرة المثل وان كان غنيا ويجوز للحاكم ان يجعل له جعلا اذا لم يوجد الباذل
بغير عوض وعلى هذا فاطلاق الآية مقيد بالوصي المتبرع دون من استاجره الحاكم
وهل المراد الغني في العرف او في الشرع وهو من كان عنده قوت السنة له ولعياله
كل محتمل ولا يبعد الثاني للاحتياط ومقابله الفقير وهو في الشرع من لا يكون عنده
قوت السنة كك ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف قدر كفايته وما لا بد منه من
غير زيادة او على قدر عمله الذي هو حفظ الاموال والاولاد وان كان زائدا عما يحتاج
اليه من قدر الكفاية وسد الخلة او اقل الامرين من اجرة المثل وقدر الكفاية ولا ريب
في بعد الاول اذ يبعد اخذ شيء على عمل لا اجرة له وكونه زائدا على اجرة مثله ويؤيده ما في
رواية هشام بن الحكم عن الصادق عليه السلم قال سالته عمن تولى مال اليتيم ماله ان ياكل
منه قال ينظر الى ما كان غيره يقوم به من الاجر فليأكل بقدر ذلك ونحوه وارد على الاصح

فى بعض الصور والاولى اخذ اقل الامرين فيما لو كان عمله مما له اجرة لانه عمل يستحق عليه
الاجرة فكان لعامله المطالبة بها كغيرها من الاعمال دون ما لا اجرة له ويؤيده عموم ولا
تقربوا مال اليتيم الا بالتى هى احسن ولا ريب ان هذا احسن هذا اذا لم يوجد متبرع بحفظ
المال والاولاد فلو وجد المتبرع لم يسلم اليه الاجرة ويسلم المال والاولاد الى المتبرع نعم لو جعله
الميت وصيا احتمل ذلك وفيه نظر والمامور بها لا ياكل هو الوصى عن الميت ومن جعله الحاكم
وصيا وقيما على الاولاد فلو كان المال بيد الولى بعد موت صاحبه من غير وصاية شرعية
فالظ عدم جريان الحكم فيه ويحتمل جريانه مع عدم الوصى وتعذر الحاكم وظ الاية لا يأباه فيه
ومقتضى الامر بها لا ياكل بالمعروف وعدم رده الى اليتيم وان صار غنيا بعد ذلك لانه
تعالى امره به من غير ذكر عوض فاشبه سائر ما امر باكله ولانه عوض عن عمل فلم يلزمه بدله كالاجير
وهو المشهور بين العلماء وقيل يلزمه عوضه لانه استباحه للحاجة فكان قرضا فى ذمته
ان ايسر قضاه وان مات ولم يقدر على القضا فلا شئ فى ذمته كالمضطر الى طعام غيره
وبه رواية عندنا عن احمد بن محمد بن ابى نصر عن ابى الحسن عليه السلم قال سالته عن الرجل يكون فى
يده مال الايتام فيحتاج اليه فيمد يده فياخذ وينوى ان يرده قال لا ينبغى له ان ياكل
الا القصد ولا يسرف فان كان من نيته ان لا يرده فهو بالمنزل الذى قال الله عز وجل
إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا وفيه نظر فانه لو وجب رده مع اليسار لكان واجبا
فى ذمته اذ اليسار ليس سببا للوجوب فاذا لم يجب بسبب الاكل لم يجب بعده والفرق بينه
وبين المضطر واضح فانه لم ياكله عوضا عن شئ بخلاف ما هنا والرواية غير واضحة
الصحة مع انه يمكن حملها على ضرب من التاويل جمعا بين الادلة وذهب بعض العامه

الى عدم جواز اخذ شئ منه لا على سبيل القرض ولا على سبيل الاستدانة لعموم قوله ولا تؤ
اليتامى اموالهم وفيه نظر فانها عامة وما نحن فيه خاص وهو مقدم فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ
أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ بانهم قبضوها فان ذلك ابعد عن التهمة باكل مال اليتيم
وانفى للخصومة ومقتضى الامر للوجوب وربما حمله بعضهم على الاستحباب وقيل انه للارشاد
انما هو للمصلحة اذ معه لا يترتب الضمان على الولى لو انكر اليتيم التسليم ولا يرد انه لو علم بترك
الاشهاد يترتب الضمان وجب حذرا من تضييع المال لان ذلك انما علم من دليل خارج
واستدل الشافعية بهذه الاية على ان القيم لا يصدق فى دعواه انه قد دفع المال
الى اليتيم الا بالبينة وعليه اصحابنا فانهم قالوا دعوى القيم ان كان بتسليم المال الى اليتيم
فلا تقبل الا بالبينة وظ الاية صريح فيه وان كان غيره كادعاء التلف او الانفاق على قدر
الكفاية فان القول فى ذلك قول القيم مع يمينه ولا يكلف البينة فى هذه المواضع لتعذر
اقامتها فان اطلاع الشاهدين على الانفاق فى كل يوم متعسر ولانه يوجب تنفير الناس
عن قبول الوصاية وقالت الحنفية اذا ادعى الوصى بعد بلوغ اليتيم انه قد دفع اليه المال كان
مصدقا بيمينه كسائر الامناء وفيه نظر فانه امين من جهة الشرع لان اليتيم وليس له
نيابة عامة كحاكم الشرع ولا كمال الشفقة كالاب فلا وجه لتصديقه وتم ما يتعلق بذلك
يعلم من الفروع وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا محاسبا فلا تخالفوا ما امرتم به ولا تتجاوزوا ما حد
لكم او كفى به محاسبا وشاهدا على دفع المال الى اليتيم ففيه دلالة ما على عدم وجوب الاشهاد
حال الدفع كما اختاره بعضهم قيل ويدل على جواز الامتناع عن الاعطاء مرة اخرى
بالالزام عن الحكام وباليمين وغيرهما على تقدير عدم الاشهاد حال الدفع وانكار اليتيم

وهو كما ترى الثالثة وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ
ما بعد الموصول من مجموع الشرط والجزاء صلته على معنى وليخش الذين صفتهم وحالهم
انهم لو شارفوا ان يتركوا خلفهم ذرية ضعافا وذلك عند احتضارهم خافوا عليهم الضياع
بعدهم لذهاب كافلهم باعتقادهم والمعنى بذلك الاوصياء امرهم الله بان يخشوه و
يتقوه فى امر اليتامى فيفعلوا بهم ما يحبون ان يفعل بذراريهم الضعاف بعد وفاتهم و
يقدروا ذلك فى انفسهم ويتصوروه حتى لا يجسروا على خلاف الشفقة والمرحمة او الحاضرون
عند المريض حال الايصاء امروا بان يخشوا ربهم او يخشوا على اولاد المريض ويشفقوا
عليهم شفقتهم على اولادهم فلا يتركوه ان يوصى بما يضر بحالهم ومن ثم كان الوصية
بالخمس افضل من الربع وهو من الثلث وظاهر الاية فى الاول والاخبار قد دل عليه روى
الكلينى عن سماعة قال قال ابو عبد الله عليه السلم اوعد الله تبارك وتعالى فى مال اليتيم
بعقوبتين احديهما عقوبة الاخرة النار واما عقوبة الدنيا فقوله عز وجل و
ليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم الاية يعنى ليخش ان يضيع خلفه
فى ذريته كما صنع بهؤلاء اليتامى وروى الحلبى عن الصادق عليه السلم قال ان فى كتاب
على بن ابى طالب عليه السلم ان اكل مال اليتيم ظلما سيدركه وبال ذلك فى عقبه من بعده
ويلحقه وبال ذلك اما فى الدنيا فان الله تعالى يقول وليخش الذين الاية واما فى الاخرة فان الله
يقول ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما الاية وقيل فيها وجوه اخر اظهرها ما قلناه
فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا امرهم بالتقوى الذى هو غاية الخشية بعد الامر
بها رعاية للمبدا والمنتهى اذ لا ينفع الاول دون الثانى بل الاصل العاقبة ثم امرهم بان

يقولوا لليتامى مثل ما يقولوا لاولادهم بالمرحمة والشفقة وفى ترتيب الامر بالاتقاء
والقول السديد على سابقه اشارة الى المقصود منه والعلة فيه البعث على الترحم وان يحب لاولاد
غيره ما يحب لاولاد نفسه وتهديد للمخالف بحال الاولاد فقد يستنبط منها الترفق
بحال الايتام وان يجعلهم بمثابة اولاده فى الشفقة والمرحمة وتدبير احوالهم وان
يخاف عليهم من ان يلحقهم الاذى والضياع كما يخاف على اولاده ويحتمل ان يكون المراد من
القول السديد منع الموصى من الزيادة على الثلث فى الوصية بل يامرونه بما قل عنه كما
قال رسول الله صلى الله عليه واله لسعد انك ان تترك ولدك اغنياء خير من ان
تدعهم يتكففون الناس على ان الامر للحاضرين عنده حال الايصاء ويحتمل ان يكون
المراد ما يعم ذلك وزيادة امره بماله وما عليه وتذكيره التوبة وكلمة الشهادة و نحوها
ثم انه تعالى ذكر الوعيد على اكل مال اليتيم بقوله اِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ اَمْوَالَ الْيَتَامَى
اطلق الاكل واراد التصرف مطلقا كما مر غير مرة ظُلْمًا حال عن الفاعل اى ظالمين او تمييز
الاكل اى على وجه الظلم فان اكل مال اليتيم قد يكون بالحق لقوله ومن كان فقيرا فليأكل
بالمعروف اجرة او عوضا على ما كف او على وجه القرض كما اذا كان فى ذلك مصلحة اليتيم
فقد روى الكلينى فى الصحيح عن منصور بن حازم عن الصادق عليه السلم فى رجل ولى مال
يتيم فاستقرض منه شيئا فقال ان على بن الحسين عليه السلم كان يستقرض من مال ايتام كانوا
فى حجره فلا باس بذلك وكذا لو خلط مالهم بماله واكل معهم لقوله تعالى وان تخالطوهم فاخوانكم
وقد سال عثمان بن عيسى الصادق عليه السلم عن قول الله عز وجل وان تخالطوهم فاخوانكم
فى الدين قال يعنى اليتامى قال اذا كان الرجل ولى على الايتام فى حجره فليخرج من ماله قدر

ما يخرج لكل انسان منهم فتخالطوهم وياكلون جميعا ولا يرزان من اموالهم شيئا
انما هي النار إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا اى ملا بطونهم يقال اكل فلان في بطنه
وبعض بطنه قال كلوا في بعض بطنكم تعفّوا والمراد انهم ياكلون ما يجر الى النار
ويؤدي اليه اوان ذلك كناية عن دخول النار فانه اذا دخل النار بالكلية
كان في بطنه نارا وان بطونهم تمتلي نارا كانهم اكلوها ويؤيده ما روي عن الباقر عليه السلم
انه قال قال رسول الله صلى الله عليه واله يبعث ناس من قبورهم يوم القيمه
تاجج افواههم نارا فقيل يا رسول الله من هولاء فقرا هذه الاية ولعل ذكر البطن
لتاكيد الاكل كما في طائر يطير بجناحيه وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا اي يلزمون النار
ويقاسون حرها يقال صلى بالامر فاسحرّه والسعير بمعنى المفعول من اسعرت النار
اذا الهبتها وفي الاية وعيد عظيم على اكل مال اليتيم بالظلم ومن ثم كان من الكبائر
المعدودة بينهم وههنا نكتة وهي انه تعالى اوعد مانع الزكوة بالكي واكل مال
اليتيم بامتلاء البطن من النار ولا شك ان هذا الوعيد اشد والسبب فيه ان الفقير
غير مالك لجزء عن النصاب حتى يملكه المالك واليتيم مالك لماله فكان منع اليتيم
اشنع ولان الفقير قادر على التكسب من وجه اخر ولا كذلك اليتيم فانه عاجز فكان
ضعفه اظهر وهذا من كمال عنايته تعالى بالضعفاء وقال تعالى في موضع اخر وَلَا تَقْرَبُوا
مَالَ الْيَتِيمِ بدنوا اليه فضلا عن ان يتصرفوا فيه وفي ذلك دلالة على كمال المبالغة
بالاجتناب عنه إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ الا بالطريقة التي هي احسن ما يفعل بماله على حسب
ما يقتضي المصلحة كالحفظ والتعمير والتنمية الى غير ذلك مما فيه صلاحهم ويحكم العقل

بانه اولى من تركه وقد روى الكليني في الحسن عن الكاهلي قال قيل لابي عبد الله عليه السلم
انا ندخل على اخ لنا في بيت ايتام ومعهم خادم لهم فنقعد على بساطهم ونشرب من
مائهم ويخدمنا خادمهم وربما طعمنا فيه الطعام من عند صاحبنا وفيه من طعامهم
فما ترى في ذلك فقال ان كان في دخولكم عليهم منفعة لهم فلا باس وان كان فيه
ضرر فلا وقال بل الانسان على نفسه بصيرة فانتم لا يخفى عليكم وقال الله عز وجل
والله يعلم المفسد من المصلح ونحوها من الاخبار الدالة على اعتبار المصلحة وقد ذكر
ذلك في الفروع مفصلا حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ بان تكمل قواه العقلية والحسية والمراد ان
يبلغ ويونس منه الرشد وح فيسلم اليه ماله وهو وهو غاية لجواز التصرف الذي دل
عليه الاستثناء وجعل بعضهم بلوغ الرشد عبارة عن البلوغ فقط وهو بعيد فان
البلوغ وحده لا يوجب تسليم ماله والمنع عن التصرف فيه ما لم يونس منه الرشد كما
دل عليه غيرها من الايات والاشد جمع شدة كالانعم في جمع نعمة والاضر في جمع ضرة
وقيل جمع شد كنعم وانعم وقال بعض البصريين الاشد واحد لا جمع وان كان على بناء
الجمع فيكون مثل آنك ولنتبع البحث بايات لها تعلق بالمقام الاولى وَلَا
تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ جمع سفيه من سفه اذا خف عقله والمراد به المبذر امواله في غير
ما يليق بحاله اى ما ليس برشيد وهو المتبادر من اطلاقه كما يعلم من تتبع اللغة
وبذلك فسره الفقهاء فيحمل عليه لرجحانه وهو الظاهر من ق وفي أَمْوَالَكُمُ اى الاموال التي
في ايديكم وتحت ولايتكم من اموال السفهاء والاضافة لادنى ملابسة لكونهم قوامين عليها
ومدبرين لها والنهي للاولياء ان يدفعوا الى السفهاء اموالهم التي بايديهم وهذا هو

الملايم للايات المتقدمة والمتاخرة وقيل نهى كل احد ان يعمد الى ما خوله الله من
المال فيعطي امراته واولاده وينظر الى ايديهم وانما سماهم سفهاء استخفافا بعقلهم
واستهجانا بجعلهم قواما على انفسهم وقد تقدم قوله تعالى التي جعل الله لكم
قياما اى تقومون وتتعيشون او بها قوام معاشكم وعلى الاول ويراد بها من
جنس ما يقيم الناس به معايشهم كقوله ولا تقتلوا انفسكم وهذا هو الارجح وفي
اطلاق القيام عليها به القيام مبالغة فانهم لو ضيعوها ضاعوا فكانها في انفسها
قيامهم وانتعاشهم وارزقوهم فيها واكسوهم واجعلوها مكانا لرزقهم و
كسوتهم وذلك بان يتجروا فيها ويحصلوا من نفعها ما يحتاجون اليه من المعاش
ولعل الوجه في التعبير بذلك دون منها لئلا يكون امرا بجعل بعض اموالهم
رزقا لهم فياكلها الانفاق وقولوا لهم قولا معروفا عدة جميلة تطيب بها نفوسهم
مثل ان صلحتم ورشدتم سلمنا اليكم اموالكم وظ الاية ان السفه بمجرده علة لثبوت
الحجر عليه ومنعه من التصرف كما يقتضيه تعليق الحكم على الوصف الصالح للعلية فمتى
ثبت كانت تصرفاته المالية باطلة ولا يجوز تسليم ماله اليه ولا الاخذ منه
ولا يتوقف في ثبوته الى حكم الحاكم وان لم يكن السفه وحده عليه وهذا مما
لا ريب فيه اذا اتصل سفهه ببلوغه بان يبلغ سفيها فان حكم الحاكم لا يحتاج
اليه في الحجر بل ولا في زواله عنه وقد ادعى بعضهم على ذلك الاجماع وزعم الشهيد
في شرح الارشاد ان السفيه هنا مختص بالسفه المتصل سفهه ببلوغه وعلى هذا
فلا يبنا في الاحتياج الى حكم الحاكم فيما لو بلغ رشيدا ثم عاد الى السفه فان حكم الحاكم

لا اثر في ثبوت حجره ولا يصير محجورا عليه الا بان نظر الحاكم اتم من غيره كما ان
مجرد الفلس لا يوجب الحجر فان مجرد زيادة الدين على المال ليس بحجر ولا موجب له وانما
يصير المفلس محجورا عليه بحكم الحاكم لان العقل والنقل دالا على جواز تصرف العقلاء
في اموالهم خرج منه ما لو انضم اليه حكم الحاكم للاجماع المنعقد على حصول الحجر هناك
ولا دليل على غيره فيبقى على الاصل لكن يبقى الاشكال في ان ما ذكرتم في المفلس اما
السفيه فظ الاية ان السفه بمجرده علة الحجر من غير فرق بين عروضه في الاثناء
او في الاول الامر كما يعطيه العموم فالتخصيص يحتاج الى دليل والاجماع هنا غير
ثابت فان بعضهم يذهب الى ثبوت الحجر عليه بمجرد السفه الا ان يقال ان في ذلك
حرج وضيق فان اكثر الناس لا يخلو عن مثله اذ قل ما يوجد احد خال عن سفه ما
في تصرف امواله فلو اقتضى ذلك الحجر وعدم اجزاء تصرفاته لزم ابتلاء الناس به
مع ما فيه من الضيق فجعل امر ذلك منوطا براي الحاكم لانه اعرف بوجهه ولعل
هذا هو الموجب لتخصيص الاية فتامل فيه الخامسة ولا تبذر تبذيرا بصرف المال
فيما لا ينبغي وانفاقه على وجه الاسراف قال في ك التبذير التفريق بالاسراف واصله
ان يفرق كما يفرق البذر الا انه اختص بما يكون على سبيل الافساد وما كان على وجه
الاصلاح لا يسمى تبذيرا وان كثر ومقتضى ذلك انه لو انفق جميع ماله في وجوه
الخير كالصدقات وفك الرقاب وبناء القناطر والمساجد والمدارس واشباه
ذلك وان كان ممن لا يليق بحاله ذلك كما لو كان تاجرا مثلا لا يكون تبذيرا
ولا اسرافا واليه ذهب بعضهم ويؤيده ما صح عنه صلى الله عليه وآله انه قال لعلي عليه السلام

اما الصدقة فجهدك حتى تقول قد اسرفت ولو تسرف وفى رواية عمار فى الصحيح عن الصادق
عليه السلم فى وصايا النبى صلى الله عليه وآله لعلى عليه السلم وظ العلامة فى كره انه تبذير
وهو قول بعض الشافعية لانه اتلاف للمال ولظ النهى فى قوله تعالى ولا تجعل
يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط الاية وهو ظ فى النهى عن هذه
الاشيا وفيه نظر للمدح على ايثار الغير على النفس بل على العيال مع رضاهم كما دلت
عليه سورة هل اتى ولا نم صدق التبذير على مثله لانه تعالى مدح على ذلك
فى مواضع من القرآن والنهى فى الاية والله اعلم محمول على صرف المال فى الانفاق الغير
اللايق بحاله كصرفه فى الاطعمة النفيسة والثياب الفاخرة الغير اللايقة به فان
الواجب فى ذلك الاقتصاد والتوسط على وجه يناسب الحال او على ان المراد الصرف
فى المعصية ولو درهم واحد فانه تبذير ونقله الشيخ فى ن والطبرسى فى ن
عن مجاهد انه قال لو انفق مدا فى باطل كان مبذرا ولو انفق جميع ماله فى الحق
لم يكن مبذرا إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ امثالهم فى الشرارة فان
التضييع والاتلاف سرفا فصاروا اصدقائهم واتباعهم لملازمتهم اياهم
وجريهم على سننهم فى الاسراف والتضييع وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا مبالغا
فى الكفر فالواجب عليكم التبعد عنه وعدم اطاعته فى التبذير الثالثة ضَرَبَ اللَّهُ
مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا اى لا حرا فان جميع الناس عبيد الله فلا يلزم من كونه عبدا
كونه مملوكا وقوله لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ اى من امره فلا يتصرف فى اموره او لا يقدر
على الانفاق لعجزه فخرج العبد الماذون والمكاتب فانهما يقدران على التصرف وَمَن

رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا من فيه موصوفه والتقدير وحرا رزقناه وملكناه مالا ونعمة
فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَعَلَانِيَةً على اى وجه اراد لتمام القدرة عليه هَلْ يَسْتَوُونَ فى ذلك
والاستفهام للانكار اى يمتنع استواؤهم مثل تعالى ما يشرك به من الاصنام وغيرها بالعبد
المملوك العاجز عن التصرف بالكلية ومثل نفسه بالحر المالك الذى رزقه الله مالا كثيرا
فهو يتصرف فيه وينفق كيف يشاء واحتج بامتناع التسوية بينهما مع تشاركهما فى الجنسية
المخلوقية على امتناع التسوية بين الاصنام التى هى اعجز المخلوقات لكونها جمادا لا تعقل ولا
تتحرك وبين الله الغنى على الاطلاق وقيل تمثيل للكافر والمؤمن فان الكافر لا خير عنده
والمؤمن يكسب الخير وقيل ان العبد هو الصنم لقوله ان كل من فى السموات والارض الا اتى الرحمن
عبدا والثانى عابد الصنم فانهما لا يستويان فى القدرة والتصرف اما الاول جماد و هذا
انسان فكيف يجوز والحكم بان الاول صنما ولرب العالمين والقياس التثنية لكون جمع لان
المراد الجنس لا الاثنان بخصوصهما اى هل يستوى الاحرار والعبيد واستدل بظاهرها
على ان العبد القن لا يملك شيئا فانه جعله قسيما للحر المالك فاقتضى ذلك عدم ملكه ولانه تعالى
نفى القدرة عنه مطلقا وليس المراد الحقيقة لبطلانه ضرورة فيكون المراد نفى التملك
لانه اقرب المجازات الى الحقيقة ولانه نفى على العموم كما هو مفاد النكرة بعد النفى وربما
استدلوا عليه ايضا بقوله تعالى هل لكم فيما ملكت ايمانكم من شركاء فانتم فيه سواء
نفى تعالى ان يشارك العبد مولاه فى شئ البتة فكانه تعالى قال اذا لم يشارك عبيدك احد
مولاه فى ملكه فيساويه وكذلك لم يشاركنى فى ملكى احد فيساوينى فيه فثبت ان العبد
لا يملك شيئا وفيه نظر فان اقصى ما تدل عليه الاية ان ههنا عبدا مملوكا لا قدرة له على

شي وعبدا مملوكا قادرا على شئ في الجملة ولا يلزم منه ان العبد المملوك في نفسه
لا يملك شيئا ولو بغير الاختيار او بتمليك المولى او نحوه اذ يجوز ان يكون ذلك
الغير القادر عبدا عاجزا لم يملكه المولى شيئا او لم ياذن له او لم يضرب له ضريبة او
يكون عدم القدرة كناية عن عدم نفوذ تصرفاته في شئ اصلا لا عدم الملك اذ
لا منافاة بين الملكية وكونه محجورا عليه كالصبي ويمكن توجيه الاستدلال بان الوصف
ههنا للبيان والكشف فان المملوك من لا يكون قادرا على شئ فيكون حال المملوك
ذلك كما هو شان الوصف الكاشف الا ان يكون الوصف هنا كذلك غير معلوم مع
ان في الايات ما يدل على قابليته للملكية كقوله تعالى وانكحوا الايامى منكم والصالحين
من عبادكم وامائكم ان يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله ولو لم يصح تملكهم لما
صح اغناؤهم ومن الاخبار الصحيحة ما يدل على ذلك ايضا وان عارضها غيرها والجمع
بينهما بالحجر والتملك غير بعيد كما اشرنا اليه ومن ثم ذهب بعض علمائنا الى انه يملك
فاضل الضريبة وارش الجناية وما يملكه مولاه وبه قال مالك والشافعي في
القديم واحمد في احدى الروايتين واهل الظاهر نظرا الى ما ذكر واجيب عن هذه
الاية بان المراد يغنهم الله بالعتق وفيه بعد عن ظاهر الاية مع انه لو كان العتق
غناء كان الرق فقرا فيكون العبد فقيرا فيصح تملكه فتامل فيه وكيف كان
فيستثنى من عدم قدرته بعض تصرفاته كطلاق زوجته ونفوذ اقراره بالمال
وان اتبع به بعد العتق الثالث عشر العطايا المنجزة كالوقف والسكنى والصدقة و
والهبة وليس في الكتاب ايات تدل عليها بخصوصها بل بالعموم وهو ما يدل

على فعل الخيرات وقد ذكر الراوندي وغيره ايات **الاولى** لن تنالوا البر حتى تنفقوا
مما تحبون **الثانية** وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله هو خيرا
واعظم اجرا **الثالثة** ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب الى قوله
واتى المال على حبه الاية وتمام البحث في الامور الاربعة مستوفى في كتب الفروع **الرابع**
عشر النذر والعهد واليمين وفيه ابحاث **البحث الاول** في النذر وفيه ايات **الاولى**
وما انفقتم من نفقة في وجوه الخير وسبيل البر نفقة واجبة او مندوب
اليها فما شرطية او موصولة وما بعده صلته والعائد محذوف والمجموع في محل
الرفع على الابتداء خبره فان الله يعلمه او نذرتم من نذر اي اذا الزمتم انفسكم بنذر
وفيتم به من فعل بر كصلوة او صوم او صدقة او نحو ذلك فان الله يعلمه
فيعلم استحقاق صاحبه للاجر ديشعار فاعله فيجازيه على ذلك والتعبير بالعلم للا
به وما للظالمين الواضعين النفقة او النذر في غير موضعهما كالانفاق
رياء او ضرارا او نذر في معصية او ترك الوفاء به مع القدرة عليه من انصار
اعوان يدفعون عنهم العذاب وفي الاية دلالة على مشروعية النذر بل استحبابه
اذا كان على وجه الطاعة حيث قرنه بالانفاق المندوب اليه ووعد فاعله
بالاجر وتوعده بالعقاب اذا لم يات به كذلك فان النذر هو عقد الرجل على
نفسه فعل شئ من البر بشرط ولا ينعقد الا بقوله لله علي كذا ولا يثبت بغير
هذا اللفظ واصل النذر الخوف لانه يعقد ذلك على نفسه خوف التقصير في
الامر ومنه نذر الدم وهو العقد على سفك الدم للخوف من مضرة صاحبه ومنه

الانذار انتهى كلامه وقد استفيد منها اشياء الاول تخصيصه بالفعل وظاهره
عدم انعقاده على الترك وهو غير واضح الوجه الا ان يريد بالفعل ما يشمل
مثل الترك ايضا اعني ما يصدر عنه فعلا او تركا والاطلاق على مثله كثير في الاستعمال
الثاني تخصيصه بشيء من البر وقد يدل على عدم انعقاده في المباح وهو
خلاف المشهور بين الاصحاب وان ذهب بعضهم اليه وسيجيء ان شاء الله
الثالث تخصيصه الفعل بالشرط وقد يعطي عدم انعقاده تبرعا بلا شرط وسيجيء
ايضا الرابع قوله لا ينعقد الا بقوله لله علي كذا الخ قد يدل على عدم انعقاده
اذا اتى بلفظ اخر وان كان مرادفا له وقد يدل عليه بعض الاخبار ومنه يلزم
عدم انعقاده من غير لفظ اصلا بطريق اولى والشيخ لم يعتبر اللفظ بل
اكتفى بعقده قلبا وان لم يتلفظ به وهو بعيد اذ لم يعلم اطلاق النذر على
مثله مع ان الاصل برائة الذمة من الوجوب اما الاستدلال عليه بقوله ان تبدوا
ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله ونحوه فهو غير واضح الدلالة فان ظاهرها
العقاب على القلب مع قصد المعصية وفي غيرها من الايات دلالة على ذلك
ايضا كقوله ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا ولا ينافي
ذلك ما دل على ان العقاب لا يكون الا مع الفعل فان قصد القبيح قبيح عقلا
وشرعا الا ان العقاب عليه ليس بمثابة العقاب على الفعل وبذلك يحصل
الجمع بين الاول الثانية إِنَّ الْأَبْرَارَ جمع بر كارباب او جمع البار كاشهاد و
قال نحو ن وقد اجمع اهل البيت عليهم السلم وموافقوهم وكثير من مخالفيهم ان

المراد بذلك علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلم فالاية مع ما بعدها متعينة فيهم
وقد انعقد الاجماع على كونهم ابرارا وفي غيرهم خلاف يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ من خمر وهي في
الاصل القدح يكون فيه كَانَ مِزَاجُهَا ما يمزج به كَافُورًا لبرده وعذوبته وطيب عرفه
وليس بكافور الدنيا وقيل هو اسم عين ماء في الجنة تشبه الكافور في رائحته وبياضه و
قوله تعالى عَيْنًا فانها كالمفسرة للكافور يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ اي اولياؤه والباء يؤيده مزيدة
او بمعنى من التبعيضية فان مجيئها بمعناها كثير في اللغة وقد اسلفناه يُفَجِّرُونَهَا
تَفْجِيرًا يجرونها حيث شاء الى منازلهم وقصورهم اجراء سهلا والتفجير تشقيق الارض
بجري الماء وانهار الجنة تجري بغير اخدود فاذا اراد المؤمن ان يجري نهرا
خط خطا فينبع الماء من ذلك الموضع وجرى بغير تعب يُوفُونَ بِالنَّذْرِ
استيناف لبيان ما رزقوه لاجله كانه سئل لاي شيء استحقوا ذلك واجيب
بانهم كانوا في الدنيا بهذه الصفة والايفاء بالنذر ان يفعل ما نذر عليه فاذا
فاذا نذر طاعة تممها ووفى بها وقيل يتمون ما فرضه الله عليهم من الواجبات
والتعبير بذلك للمبالغة في وصفهم بالتوفي على اداء الواجبات لان من
وفى بما اوجبه هو على نفسه كان اوفى بما اوجبه الله تعالى عليه
وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا فاشيا منتشرا غاية الانتشار
لانتشار من استطار الفجر والحريق وهو ابلغ من طار وسمي العذاب شرا
لانه لا خير فيه للمعاقبين وان كان في نفسه حسنا لكونه مستحقا لهم و
قيل المراد بالشر هنا اهوال يوم القيمة وشدايده وفي الاية دلالة واضحة على

وجوب الوفاء بالنذر حيث عطف عليه الخوف من شر ذلك اليوم
وظاهره ان ذلك مع ترك الوفاء به اذ المندوب لا يخاف من تركه
العقاب وبذلك استدل اصحابنا ومقتضى العموم وجوب الوفاء
بالنذر وان لم يعلق على شرط كقوله لله علي ان اصوم يوما
وقد نقل العلامة في لف عن الاكثر وقوع مثله وصحته واستدل
على وجوب الوفاء به بعموم الاية وبما رواه ابو الصباح الكناني
عن الصادق عليه السلم قال سالته عن رجل قال علي نذر قال ليس النذر
بشيء حتى يسمى لله شيئا صياما او صدقة او هديا او حجا وذهب
السيد المرتضى الى عدم انعقاد مثله فاعتبر في النذر تعليقه على
الشرط وادعى عليه الاجماع ويؤيده ان النذر وعد بشرط صرح به اهل
اللغة وهو الظاهر من عرف فيكون كذلك شرعا لاصالة عدم النقل وقد
يستدل بصحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلم قال اذا
قال الرجل علي المشي الى بيت الله وهو محرم بحجة او علي
هدي كذا وكذا فليس بشيء حتى يقول لله علي المشي الى بيته
او يقول لله علي ان احرم بحجة او يقول لله علي هدي كذا
وكذا ان لم افعل كذا وكذا علي هذا فلا يكون داخلا في الاية
لعدم كونه نذرا شرعا والمسئلة لا تخلو من اشكال والاحتياط
غير خفي **البحث الثاني** العهد وفيه ايات **الاولى**

واوفوا بالعهد بجميع ما عاهدتموه او بما عاهدكم الله من تكاليفه والحمل على الجميع
ممكن ان العهد كان مسئولا مطلوبا يطلب من المعاهد ان لا يضيعه ونفي به
او مسئولا عنه يسئل الناكث ويعاقب عليه وقيل معناه ان العهد يسال فيقال لم
نكثت تبكيتا للناكث كما يسال الموؤدة باي ذنب قتلت فيكون تخييلا ويجوز على حذف
المضاف اي ان صاحب العهد كان مسئولا وفي الاية دلالة على وجوب الوفاء بالعهود من
وجهين الاول صيغة الامر والثاني كونه مسئولا عنه ولا يسال يوم القيمة الا عن الواجب
الثانية وبعهد الله اوفوا يعني ما عهد الله اليكم من الواجبات او ما عاهدتم الله
عليه والتقديم للحصر اي يجب الوفاء به لا بغيره وفيها دلالة على وجوب الوفاء بالعهود
والنذور والايمان بجميع ما امر الله به ذلكم جميع ما تقدم ويحتمل كون الاشارة الى
عهد الله فانه مشتمل على ما تقدم وزياده وصيكم به امركم بحفظه والعمل بمقتضاه
لعلكم تذكرون اي لكي تذكروه فتاخذوا به ولا تغفلوا عنه ولكي تتعظوا به
الثالثة الذين يوفون بعهد الله قد تقدم ما في العهد من الوجهين ولا
ينقضون الميثاق الذي اوثقوه على انفسهم بينهم وبين الله كالعهود والنذور و
الايمان وغير ذلك او بين خلقه كالعقود والشروط وساير ما قرروه معهم و
يحتمل ان يكون المراد بالاول ذلك ايضا ويكون الثاني تاكيدا للاول ففي الاية
دلالة على وجوب الوفاء بالنذر والعهود والشرايط **الرابعة** والذين هم
لاماناتهم وعهدهم راعون من قد سمي الشيء المؤتمن عليه امانة وعهدا
ومنه ان تؤدوا الامانات ولا تخونوا اماناتكم وانما تؤدون العيون لا المعاني

ويخان المؤتمن لا الامانة والراعي القائم على الشئ وبحفظه واصلاحه كراعي
الغنم مداعي الرعية وعلى هذا فيحتمل ان يراد بالامانة العموم اى كل
ما ائتمنوا عليه وعوهدوا من جهة الله تعالى او من جهة الخلق و
يحتمل ارادة الخصوص اى ما حملوه من امانات الناس وعهدهم و
الاظهر الاول وفى كونهم راعون اي حافظون وافون والامانات ضربان
امانات الله وامانات العباد فامانات الله تعالى هي العبادات كالصيام
والصلوة وغيرها من الافعال المكلف بها واما امانات العباد هي مثل
الودايع والشهادات وغيرها واما العهد فعلى ثلثة اضرب اوامر الله
ونذور الانسان والعقود الجارية بين الناس فيجب على الانسان
الوفا بجميع ضروب الامانات والعهود والقيام بما يتولاه منها

البحث الثالث اليمين وفيه ايات **الاولى** لَا يُؤَاخِذُكُمُ
اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وهو ما يبدوا من المرؤ بلا قصد ولا
عقد من القلب عليه كقول الرجل لا والله وبلى والله من غير قصد
وانما المراد به تاكيد الكلام ولا يخطر بباله الحلف حتى لو قيل لواحد
سمعتك تحلف فى موضع كذا لانكر ذلك ولعله قال لا والله
الف مرة والى هذا يذهب الشافعي وقيل هو ان يحلف وهو
يرى انه صادق ثم تبين انه كاذب واليه يذهب ابو حنيفة و
فى اخبارنا ما يدل على الاول وروى الكليني عن مسعدة بن صدقة عن ابي عبدالله

السلام قال سمعته يقول فى قول الله عز وجل لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم قال اللغو
قول الرجل لا والله وبلى والله ولا يعقد على شئ ويمكن الحمل على ما يشمل الثانى فان
اصحابنا لا يرون بذلك اثما وفى ايمانكم صلة يؤاخذكم او اللغو لانه مصدر او حال عنه او صفة
بان يقدر المتعلق معرفا والمراد نفى المواخذة مطلقا فى الدنيا بعدم الكفارة وعدم
التعزير وفى الاخرة بعدم العقاب واوجبت الحنفية الكفارة فى الاول دون الثانى
والشافعية على العكس ويمكن رد القولين بما تقدم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم
بما عزمت عليه وقصدته وواطات فيه قلوبكم السنتكم وفيه حذف اى من ايمانكم
ويدخل فى هذا الحلف على الماضى كذبا ويسمى اليمين الغموس وهو حرام يترتب عليه
العقاب فى الاخرة ولا كفارة فيه عند اصحابنا لانها انما تجب بالحلف وهو انما
يكون فى صورة الحلف على فعل متوقع فى المستقبل راجح او ترك كذلك وشئ من
ذلك لا يوجد فى الغموس وفى الاية دلالة على اعتبار القصد فى اليمين وعدم
العبرة باللفظ لو خلى عنه ويلزم من ذلك عدم انعقاد يمين الغافل والساهى و
الغضبان بما يرفع قصده ونحوه المكره وَاللَّهُ غَفُورٌ يغفر الذنوب مع التوبة
او بدونها تفضلا حَلِيمٌ يمهل العقوبة ولا يعجل بها فانه انما يعجل من يخاف
الفوت والله لا يفوته شئ **الثانية** لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ
قد تقدم معنى عدم المواخذة به وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ بما وثقتم
الايمان عليه بالقصد والنية والمعنى يؤاخذكم اذا حنثتم اذ لا كفارة بدونه
لعدم الموجب والمراد بنكث ما عقدتم فحذف المضاف وقرئ بالتشديد

وليس المراد منه التكثير حتى يوجب سقوط الكفارة باليمين الواحدة بل معنى التخفيف
فان عقد مشددا او مخففا بمعنى واحد فكفارته على الاول فكفارة حنثه وعلى
الثاني فكفارة نكثه والكفارة الفعلة التي من شانها ان تكفر الخطيئة اي تسترها الا انها
مكفرة للخطيئة كما قاله ي فانما الاثم انها مكفرة من دون تفضل منه تعالى واستدل ي بظاهرها
على جواز التكفير بالمال قبل الحنث وسيجيء ان شاء الله تعالى اطعام عشرة مساكين خبر كفارة
والمراد بالمسكين من لا يقدر على قوت السنة له ولعياله فعلا او قوة بالكسب وقد
تقدم في باب الزكوة من اوسط ما تطعمون اهليكم من اقصد في النوع كالحنطة
المتوسطة بين افرادها ويمكن اعتبار القدر ايضا فان فيهم من يسرف في اطعام اهله
ومنهم من يقتر عليهم واعتبار الاوسط رخصة فيجزي الاعلى ولا يجزي ما دونه واختلف
اصحابنا في حد القدر المعتبر فقيل مدان لكل مسكين والاكثر على الاكتفاء بالمد
الواحد والاخبار مختلفة في ذلك وحمل ما زاد على المد الواحد منها على الافضلية طريق
الجمع بينهما ويجوز ان يجمعهم على هذا القدر ليأكلوه ومن تعليق الاطعام على العشرة
دلالة واضحة على عدم الاجزاء الاقل منها وان كان الطعام ما يكفي العشرة وهو
قول الشيخ العلماء وقال ابو حنيفة يجوز اعطاء مقدار طعام العشرة لواحد
عشر مرات نظرا الى ان المقصود من العدد مقدار الطعام لا هو نفسه ويدفعه
مخالفة النص وكون المقصود ما ذكره غير معلوم بل المعلوم خلافه فان في تعدد
الاشخاص مصالح لا توجد في الواحد كاستجابة الدعا وتطابق القلوب
وجواز كون شخص مستجاب الدعوة من جملتهم فتعم بركته الجميع وفقدان مثل ذلك

لا يوجد في الواحد نعم لو تعذر العدد ولم يوجد الا واحد فرق عليه في عشرة ايام
والعشرة وان كانت ظاهرة في الذكور الا ان ذلك على التغليب فيجوز اجتماع النساء
معهم بالاجماع وفي الاخبار دلالة عليه واطلاق الاية يقتضي جواز كونهم صغارا الا
ان اصحابنا قالوا اذا كان كلهم صغارا احتسب كل اثنين منهم بواحد ولو اجتمع
الصغار والكبار جاز ودفع اليهم على العشرة وفي الاخبار دلالة على ذلك ايضا ومن
اوسط منصوب على انه صفة مفعول محذوف اي اطعاما من اوسط او مرفوع على
البدلية كما قاله ي ويمكن تعلقه باطعام او يكون حالا عنه او كسوتهم عطف على
اطعام المكون مصدرا فيصح عطفه على المصدر او بتقدير مضاف اي الباس كسوتهم
وقال ي هو عطف على اطعام او من اوسط ان جعل بدلا وفي انه عطف على
محل من اوسط ولم يذكر اعراب محله ولعله يريد به ما قاله ي من كون محله الرفع
على البدلية كما عرفت واطلاق الكسوة ظاهر في الاكتفاء بما يصدق عليه الكسوة
لغة وهو الثوب الساتر للعورة كالقميص والسراويل والجبة بل الازار والوزرة
اما الرداء فان صغر بحيث لا يحصل به مجرد الارتداء لم يكف نعم لو كان كبيرا الاكتفاء به ويحتمل
ان يراد من الكسوة الثياب التي يحتاج اليها الانسان عرفا كما في العرف يجب كسوة
الزوجة على الزوج والمملوك على مولاه والمراد جميع ما يحتاج اليه ويؤيده مقابلة
الاطعام الذي يعتبر فيه كونه مقدار ما يكفيه يوما وح فيجب ثوبان كالقميص و
العمامة والجبة والقلنسوة كما هو المتعارف واليه ذهب جماعة من اصحابنا
وحملوا الاكتفاء بالثوب الواحد مع العجز والاخبار عن الائمة الاطهار عليهم السلام

واردة على الوجهين معا ففي بعضها ما يدل على انه ثوبان رواه الحلبي في الصحيح عن
ابي عبد الله ع في كفارة اليمين الى ان قال او كسوتهم لكل انسان ثوبان ونحوها وفي
بعضها ما يدل على الاكتفاء بالواحد كصحيحة محمد بن قيس الثقة عن ابي جعفر ع قلت
فما حد الكسوة قال ثوب يواري عورته ونحوه روى معمر بن عمر عنه ع ونقل الطبرسي في
ان الذي عليه اصحابنا وجوب الثوبين لكل مسكين وعند الضرورة يجزي الواحد
وظاهره الاجماع عليه وهو غير معلوم والاولى في الجمع بين الاخبار الاكتفاء بالثوب
الواحد الساتر للعورة وحمل ما دل على الثوبين على الافضلية كما قاله الاكثر واطلاق
الاية والاخبار يقتضي الاجتزاء بالغسيل الا ان يصير سخيفا او يتخرق بحيث لا ينتفع به
الا قليلا ويعتبر كون الكسوة من جنس القطن والكتان والصوف والحرير للنساء
واحتمل الشهيد اجزاءه للرجال ايضا ويجزي الفرو والجلد المعتاد لبسه او تحرير رقبة
اي رقبة كانت عبدا او امة مؤمنا او كافرة وبهذا الاطلاق اخذ الشيخ في ف فجوز
اعتاق الكافر في الكفارة والاكثر على اعتبار الايمان فيها اما لان الكافر خبيث
وقد منع تعمد من انفاقه والمتقرب بمثله واما للاخبار الدالة على عدم اجزاء
اعتاق المملوك الكافر والى هذا ذهب الشافعية لكن قاس هذه الكفارة على القتل
فاعتبر فيها الايمان مثلها ومقتضى او التخيير بين الخصال الثلث على الاطلاق
بايتهما اخذ المكفر فقد خرج عن العهدة وامتثل الامر ولا يجوز له الاخلال بجميعها
ولكن لا يجب الاتيان بكل واحد منها وهذا معنى ما قاله اكثر الاصوليين ان
الواجب في المخير واحد لا بعينه من الخصال فمن لم يجد شيئا من هذه الثلث

وكانهما

ولا اثما لها واسكن الاعتياض زائدا عما يحتاج اليه من قوت يوم وليلة له و
لعياله ونحوه من اموره اللازمة له بين الناس باعتبار حاله وعلى هذا اصحابنا
والشافعية وقالت الحنفية يجوز الصيام اذا كان عنده من المال ما لا يجب فيه
الزكوة وهو بعيد فصيام ثلثة ايام مبتدء حذف خبره او خبر مبتدا محذوف
تقديره فعليه او فالواجب وظ الاية الاجتزاء بالثلثة على اي وجه صامها متفرقة
او متتابعة وبه اخذ مالك وهو ظ الشافعي فخير بين المتتابع وعدمه واصحابنا
تقيدوه بالتتابع واجمعوا على عدم اجزائها متفرقة وفي اخبارهم دلالة على ذلك
والى هذا يذهب ابو حنيفة مستدلا بقراءة متتابعات في الشواذ وفي الدلالة
نظر اذ لا يعمل بالشاذ فانه لم يثبت كتابا ولا سنة ذلك اشارة الى جميع ما
تقدم كفارة ايمانكم اذا حلفتم اي اذا حلفتم وحنثتم لان الكفارة لا
تجب بنفس اليمين وانما تجب به وبالحنث باجماعنا ومقتضى ذلك عدم اجزاء
التكفير بعد اليمين قبل الحنث وهو قول اصحابنا اذ لا يتقدم المسبب على سببه
وتابعهم على ذلك ابو حنيفة واجاز الشافعي تقديمها على الحنث بالمال فقط
دون الصيام وقد يستدل عليه بظ الاية لاطلاق كونها كفارة عند الحلف
من غير التقييد بالحنث ولقوله صلى الله عليه وآله من حلف على يمين وراى غيرها
خيرا منها فليكفر عن يمينه وليات الذي هو خير وقد عرفت تقييد الاية بالاجماع
مع انه قد ذكر ان الكفارة تذهب الاثم وتستر الذنب وذلك يقتضي كونها
بعد الذنب كما في كفارة افطار شهر رمضان وغيره فلا وجه لاختصاص

منع بالتقديم ولو سلمنا ان الآية ظاهرة في ذلك فاي وجه اوجب
اختصاص التقديم بالمالية دون ما عداه ولو قيل الوجه في ذلك ان الصوم من
العبادات البدنية وهو لا تقدم على وقتها الا بدليل ما لم تمس اليه حاجة
كالصلوة وصوم رمضان ولانه تعم اوجب التكفير بالصيام مع عدم الوجدان
لا مطلقا لقلنا العبادات مطلقا مالية وبدنية لا تقدم على وقتها الا بدليل
يدل على جواز التقديم وما ذكرتم لا دلالة فيه ولانه اذا جاز تقديم كفارة
المال مع وجدانه فليجب تقدم الصوم على عدمه على ان جعل الخبر دليلا على
ان المراد بالآية ذلك لا وجه له كيف وهو مقيد بكون رؤية غيرها خيرا منها و
المراد اعم من ذلك كما هو الظاهر من قولهم والذي عليه اصحابنا مخالف للحديث
فانهم يذهبون الى انه متى حلف على شيء ثم راى غيره اولى منه انحل اليمين
من غير كفارة وفي اخبارهم دلالة على ذلك روى زرارة في الحسن عن ابي
جعفر ع قال كل يمين حلف عليها ان لا يفعلها مما له فيه منفعة في الدنيا والآخرة
فلا كفارة عليه الحديث وروى عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله ع
قال اذا حلف الرجل على شيء والذي حلف عليه اتيانه خير من تركه فليات
الذي هو خير ولا كفارة عليه وانما ذلك من خطوات الشيطان ونحوها
من الاخبار المتظافرة في ذلك واحفظوا ايمانكم من الحنث ولا تحالفوها
والمراد الايمان التي الحنث فيها معصية كمن حلف ان لا يشرب الخمر بخلاف ما لو
حلف ليشربنه فانه لا يؤمر بالحفظ عن الحنث لانه اسم جنس يجوز اطلاقه

على البعض وقيل معناه ضنوا بها ولا تبذلوها لكل امر وهو بعيد من ظاهر الاية ففي الاية
دلالة على تحريم الحنث ومخالفة اليمين سواء كفر ام لا ومنه يظهر ضعف قول الشافعي
بتجويزه بعد الكفارة لما تقدم من الخبر وضعفه من جهات فلا تخالف به ظاهر الاية ولان
اليمين اما ان ينعقد او لا ينعقد فان كان الاول وجب حفظها بظاهر الاية وان كان
الثاني فلا كفارة الا ان يوجه قولهم بانه مع الكفارة ينحل اليمين كما قاله اصحابنا فيما
لو وجد غيره اولى وفيه ما فيه كذلك مثل ذلك البيان يبين الله لكم آياته
اعلام شرايعه واحكامه فمحل الكاف النصب على انه صفة لمصدر محذوف
لعلكم تشكرون نعمة التعليم او سائر نعمه الواجب شكرها فان مثل هذا البيان
يسهل لكم المخرج ويحصل لكم الخلاص الثالثة ولا تجعلوا الله عرضة
لايمانكم نزلت في عبد الله بن رواحة حين حلف ان لا يدخل على ختنه
ولا يكلمه ولا يصلح بينه وبين امرأته فكان يقول اني حلفت بهذا فلا يحل لي
ان افعله فنزلت والعرضة فعلة بمعنى المفعول كالقبضة تطلق لما يعرض
دون الشيء فيصير مانعا منه ويطلق ايضا على المعرض للامر كما يقال المراة
عرضة للنكاح والدابة المعدة للسفر عرضة له ومعنى الاية على الاول لا تجعلوا
الله حاجزا لما حلفتم عليه من انواع الخير فيكون قد اطلق الايمان واراد المحلوف
عليها كقوله صلى الله عليه وآله اذا حلفتم على يمين الحديث سمى المحلوف عليه
يمينا وقوله ان تبروا وتتقوا وتصلحوا بين الناس عطف بيان للايمان
بالمعنى المذكور واللام صلة عرضة لما فيها من معنى الاعراض والمعنى لا

تجعلوا شيئا يعترض الامور المحلوف عليها التي هي البر والتقوى والاصلاح بين
الناس ويجوز ان يكون للتعليل وتتعلق ان بالفعل او بعرضة اي ولا تجعلوا الله عرضة
لان تبروا ولاجل ايمانكم به ومعنى الاية على الثاني ولا تجعلوه معرضا لايمانكم فتبتذلوه
بكثرة الحلف به ومن ثم ذم تعالى الحلاف بقوله ولا تطع كل حلاف مهين وان تبروا علة النهي
اي الغرض من النهي ارادة بركم وتقويكم واصلاحكم بين الناس فان الحلاف مجترئ على الله
والمجترئ على الله لا يكون برا متقيا ولا موثوقا به في اصلاح ذات البين وكلا الوجهين
موافق لما يذهب اليه اصحابنا اما الاول فلما في الاخبار من الائمة الاطهار عليهم السلم
ان المحلوف عليه اذا كان مرجوحا وكان غيره خيرا منه فانه ياتي بذلك الغير ولا اثم عليه
ولا كفارة وقد نقلنا جانبا من الاخبار وخالف هنا العامة فاوجبوا الكفارة في ذلك
ايضا واما الثاني فلوروده عنهم عليهم السلم ايضا روى ابو ايوب الخزاز قال سمعت ابا عبد الله
عليه السلم يقول لا تحلفوا بالله صادقين ولا كاذبين فان الله عز وجل يقول ولا تجعلوا الله
عرضة لايمانكم والله سميع لاقوالكم عليم باغراضكم لا يخفى عليه من ذلك خافية فافعلوا
ما يوجب المغفرة دون الاثم **الخامس عشر العتق** وفيه اية واحدة وهي واذ تقول
واذكر اذ تقول للذي انعم الله عليه بشرف الاسلام الذي هو اجل النعم واعظمها
وانعمت عليه بالعتق والخلاص من الرق واختصاصه بك هو زيد بن حارثة
لما اسر النبي صلى الله عليه وآله في بعض الغزوات فاعتقه بعد ان ملكه بالاسر
وجعله ابناله ففي الاية دلالة على مشروعية العتق وسيجيء تمام الاية ولنذكر اية الكتابة
وهي والذين يبتغون الكتاب يطلبون المكاتبة والكتاب والمكاتبة كالعتاب

والمعاتبة والتركيب يدل على الضم والجمع لما فيه من ضم النجوم بعضها الى بعض
وهو ان يقول الرجل لمملوكه كاتبتك على الف درهم تؤديها في نجوم معلومة فاذا
اديتها عتقت ومعناها كتبت لك على نفسي ان تعتق مني اذا وفيت المال وكتبت لي
على نفسك ان تفي بذلك او كتبت عليك الوفاء بالمال وكتبت على العتق فلو ادى المال
في النجوم التي سماها عتق وان عجز عن ادائه كان لمولاه رده في الرق ان كانت الكتابة
مشروطة والا عتق منه بحسابه وبقي مملوكا بحساب ما بقي ان كانت مطلقة وقد
يستدل بظاهر الاية على اشتراط التكليف في العبد كما هو مذهب اصحابنا والشافعية
لان قوله يبتغون دال على الطلب وغير المكلف لا يتصور منه الطلب وجوز ابو حنيفة
كتابة الصبي قال ويقبل عنه المولى وهو ضعيف مما ملكت ايمانكم عبدا كان او امة
وهو بيان لما تقدم والذين مع صلته مبتدأ خبره فكاتبوهم ودخلت الفاء
لتضمن معنى الشرط ويجوز ان يكون منصوبا بفعل مضمر هذا يفسره والاكثر من العلماء
على ان الامر للندب ونقل عن ق انه للوجوب عن جماعة قليلة من العامة اذا طلبه العبد
بقيمته او باكثر وعلم السيد فيه خيرا ولو كان بدون قيمته لم يلزمه وربما احتجوا
عليه بما روي ان عمر امر انسانا بان يكاتب سيرين ابا محمد فابى فضربه بالدرة
فلم ينكر احد من الصحابة عليه ولا يخفى ضعف هذا القول لعموم قوله صلى الله عليه وآله
لا يحل مال امرء مسلم الا من طيب نفسه ولان طلب الكتابة كطلب بيعه ممن يعتقه
في الكفارة ولا قائل بالوجوب هناك فلا يجب هنا وهذه طريقة المعارضة
اجمع واطلاق الاية يقتضي جوازها حالة ومؤجلة واليه ذهب جماعة

من الاصحاب واعتبر اخرون في صحتها كونها مؤجلة نظرا الى ان ما يقع عليه الكتابة غير حاصل له
حالة العقد لعجزه عن العوض ح وانما يكون متوقعا حصوله بالكسب وهو غير معلوم الوقت فان ما
في يد العبد لمولاه فلا تصح المعاملة عليه ح فلا بد من ضرب الاجل تحفظا من الجهالة وضعفه
ظاهر اذ لا يلزم من كون ما في يده لمولاه قبل الكتابة عدم جواز كونها حالة اذ يجوز ان يحصل
له من يملكه مال الكتابة بعد وقوعها ولانهم اتفقوا على انه يجوز العتق على ما في الحال وثمه ان الكتابة
مثله وعلى اعتبار الاجل فلا بد من ضبطه بما لا يحتمل الزيادة والنقصان كاجل النسيئة ولا فرق عندنا
بين كونها معلقة على اجل واحد او اكثر لحصول الغرض بكل منهما ولاطلاق الاية وحتم الشافعية تعدد
الاجل وهو بعيد ولا فرق بين كون المال قليلا او كثيرا عينا او منفعة ومقتضى الاية ان غير
المكلف لا يصح منه الكتابة لان قوله فكاتبوهم لا يتناول الا المكلف والى هذا ذهب اصحابنا
والشافعية وجوز ابو حنيفة ان يكاتب الصبي باذن الولي والاية حجة عليه ان علمتم فيهم خيرا
دينا وامانة وهو اختيار السيد المرتضى او كسبا وامانة وهو اختيار الشيخ وقريب منه قول بعضهم
انه الديانة والمال وقد فسر الخير بما لاطلاقه تارة على الاول في مثل قوله تعالى وما تفعلوا من خير
يعلمه الله ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره الاية وعلى الثاني في مثل قوله تعالى وانه لحب الخير
لشديد وان ترك خيرا الوصية الاية فالحمل عليهما اولى بناء على جواز حمل المشترك على كلا
معنييه اما مطلقا او مع القرينة وهي موجودة هنا لصحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام في قول
الله عز وجل ان علمتم فيهم خيرا فقال ان علمتم فيهم دينا ومالا ولكن قد روى الكليني صحيحا
عنه عم في الاية قال ان علمتم لهم مالا بغير ذكر الدين ويمكن ان يجاب فيه بان المثبت مقدم
وبانها زيادة من العدل وهو مقبولة كما ثبت في محله واحتج السيد على قوله بانه ليس المراد

بالخير

بالخير المال او حسن التكسب فانه لا يسمى الكافر والمرتد اذا كانا موسرين بان فيهما خيرا ويسمى
ذو الايمان خيرا وان لم يكن موسرا فالحمل عليه اولى ودفعه ظاهر مما ذكرناه مقتضى المفهوم
عدم استحباب الكتابة مع عدم الخير ولا يلزم من عدمه عدم الجواز فيجوز كتابة العبد الكافر وهو
الظاهر من اكثر الاصحاب وقد يظهر من بعضهم المنع وفيه بعد واتوهم من مال الله الذي
اتاكم الظ انه امر للموالي كما قبله لكون الخطاب معهم بان يبذلوا شيئا من اموالهم وفي
معناه حط شيء من مال الكتابة عنهم والاكثر على انه غير مقدر بقدر بل يحصل
الامتثال باقل متمول وبعضهم قدره بالربع وقيل بالسبع وهما بعيدان وظ الشيخ
في ط انه واجب نظرا الى ظ الامر ونقل عن جماعة من اصحابنا استحبابه واطلق الشافعية
وجوبه والحنفية استحبابه كما في هذين القولين وقال الشيخ في ف اذا كاتب عبده
وكان السيد يجب عليه الزكوة وجب ان يعطيه شيئا من زكوته يحتسب به من مال
مكاتبته وان لم يكن ممن وجب عليه الزكوة كان ذلك مستحبا غير واجب ونقل عن الشافعية
الوجوب مطلقا وعن الحنفية الاستحباب مطلقا ودفع الوجوب على تقدير عدم
وجوب الزكوة عليه باصالة براءة الذمة وايجاب شيء يحتاج الى دليل ثم قال وقوله تعالى
واتوهم من مال الله محمول على من يجب عليه الزكوة او على وجه الاستحباب ولو كان
الايتاء واجبا لعتق اذا بقي عليه من مكاتبته درهم لانه يستحق على سيده هذا القدر
فلما لم يعتق دل على انه ليس بواجب ولا يخفى ما فيه من منع الملازمة ثم قال ويجوز ان
يكون قوله واتوهم من مال الله متوجها الى غير سيد المكاتب ممن يجب عليه الزكوة الا
ان ظ قوله من مال الله الذي اتاكم تنبيها على ما يجب فيه الزكوة وعلى المسئلة

اجماع الفرقة واخبارهم والى التفصيل المذكور ذهب ابن ادريس لكنه قيد الايتاء بكونه
مكاتبا مطلقا عاجزا لا مشروطا ويمكن ان يقال لفظ الامر للوجوب والعدول عنه يحتاج
الى دليل والاجماع الذى ذكره غير معلوم لكنه يبقى احتمال كون الخطاب متوجها الى
غير السيد كما قال فى ق انه امر للمسلمين على وجه الوجوب باعانة المكاتبين واعطاءهم
سهمهم الذى جعل الله لهم من بيت المال قيل ولا بعد فى كون المخاطب فى احد المعطوفين
غير الاخر ولا فى كون احد الامرين للاستحباب والاخر للايجاب وفيه ما فيه والاحتياط
لا ينبغى تركه والسهم الذى ياخذه المكاتب له صدقة وللسيد عوض كما قال صلى الله عليه
وآله فى حديث بريرة هو لها صدقة ولنا هدية ومقتضى الاية ان وقت الايتاء حال
كونهم مكاتبين اى ما بين الكتابة والعتق وهو كذلك ولو مات السيد قبل الايتاء
اخذ من تركته كالدين وبه قطع الشهيد فى الدروس كتاب النكاح والبحث فيه يتنوع انواعا
الاول مشروعيته واقسامه وغير ذلك وفيه ايات الاولى وانكحوا الايامى منكم جمع
ايم على وزن فيعل واصله ايايم جعلت الياء موضع الميم وبالعكس كاليتامى وهو
فى المراة لا زوج لها بكرا او ثيبا وفى الرجل لا امراة له والخطاب للاولياء والمعنى
زوجوا ايها المؤمنون من لا زوج له من احرار رجالكم ونساءكم وفى ق احد مفعولى
انكحوا محذوف التقدير انكحوا رجالكم الايامى من نسائكم او نساءكم الايامى من
رجالكم والصالحين من عبادكم وامائكم من غلمانكم وجواريكم وقرئ من
عبيدكم ولعل تخصيص الصالحين لشدة الاهتمام بشانهم ولان احصان دينهم
اهم وقيل المراد الصالحون للنكاح والقيام بحقوقه ثم انه تعالى اكد الامر بالنكاح.

بقوله

بقوله ان يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله والله واسع عليم معناه على ما قاله الشيخ
فى ن لا تمتنعوا من انكاح المراة والرجل اذا كانا صالحين لاجل فقرهما وقلة ذات
ايديهما فانهم وان كانوا كذلك فان الله يغنيهم من فضله فانه واسع المقدور كثير الفضل
عليم باحوالهم وربما يصلحهم فهو يعطيهم على قدر ذلك ثم قال وقال قوم معناه ان يكونوا
فقراء الى النكاح يغنهم الله بذلك عن الحرام انتهى ولا شك ان الظاهر الاول وفيه اشارة
الى ان فى فضل الله غنية لهم فى المال اذ هو غاد ورايح وفضل الله ثابت لا يزول و
قيل ان الكلام وعد بالاغناء مع النكاح لقوله صلى الله عليه وآله اطلبوا الغنى
فى هذه الاية ويؤيده ما رواه الكلينى عن عاصم بن حميد قال كنت عند ابى عبد الله
عم فاتاه رجل فشكا اليه الحاجة فامره بالتزويج وذكر الاية الحديث والاخبار فى
ذلك كثيرة وجعل فى ق ذلك مشروطا بالمشية مشيرا الى اية لعدم حيث قال ينبغى ان يكون شرط الله
غير منسية فى هذا الموعد ونظائره وهى مشيته ولا يشاء الحكيم الا ما اقتضته الحكمة
وما كان فيه مصلحة ونحوه ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب
وقد جاءت الشرطية منصوصة فى قوله وان خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله
ان شاء ومن لم ينس هذه الشرطية لم ينتصب معترضا بعزب كان غنيا
فافقره النكاح وبفاسق تاب واتقى الله وكان له شىء ففنى واصبح مسكينا
وعن النبى صلى الله عليه وآله التمسوا الرزق بالنكاح وشكى اليه رجل الحاجة فقال
عليك بالباءة انتهى قلت ولعل مثل هذه الشرطية جارية فى اجابة الدعاء
كما قال تعالى ادعونى استجب لكم فلا ترد الشبهة بعدم الاستجابة فى كثير من

الناس وفي الاية دلالة على الامر بالنكاح كما يشعر به امر الاولياء بالنكاح امائهم وفي
هذا الامر للندب لما علم من ان النكاح امر مندوب اليه وقد يكون للوجوب في حق الاولياء
عند طلب المراة ذلك وكان الخاطب كفوا ثم قال ومما يدل على كونه مندوبا اليه قوله صلى الله
عليه وآله من احب فطرتي فليستن بسنتي ومن سنتي النكاح وعنه صلى الله عليه وآله من كان له ما يتزوج به
فلم يتزوج فليس منا وعنه صلى الله عليه وآله اذا تزوج احدكم عج شيطانه يا ويله عصم ابن
آدم ثلثي دينه والاحاديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله كثيرة قلت لا يخفى ان ظاهر هذه
الاحاديث الوجوب الا ان يدعى الاجماع على حملها على الاستحباب وفيه ان ذلك كاف من اول
الامر وقد يقال ظاهر الاولى الاستحباب وهو كاف في حمل باقي الادلة عليه وقد يدل على
الاستحباب قوله تعالى ذلك لمن خشي العنت منكم وان تصبروا خير لكم والواجب لا يكون
بهذه المثابة ثم قال وربما كان واجب الترك اذا ادى الى معصية ومفسدة وعن النبي
صلى الله عليه وآله اذا اتى على امتي مائة وثمانون سنة فقد حلت لهم العزبة والعزلة
والترهب على رؤوس الجبال وفي الحديث ياتي على الناس زمان لا تنال فيه المعيشة الا بالمعصية
فاذا كان ذلك الزمان حلت العزوبة انتهى وفيه دلالة على ما يتوقف عليه الحرام حرام كما ان
ما يتوقف عليه الواجب واجب ولبعض العلماء في ذلك نزاع وقد يستدل بظاهرها
على ان العبد والامة لا يستبدان بالنكاح من دون اذن المولى اذ لو استبدا لما
امر الولي بانكاحهما بل ظاهرها يعطي استقلال الاولياء والاباء في النكاح وان
كان المولى عليها بالغة ومن هنا ذهب الشافعي الى جواز تزويج الولي البكر البالغة
بدون رضاها لعموم الاية ورد بان الايامى شامل للرجال والنساء وحيث لزم

في الرجال

في الرجال تزويجهم باذنهم فكذا في النساء ويؤيده قوله صلى الله عليه وآله البكر تستأمر
في نفسها واذنها صمتها واجيب بان في تخصيص القران بخبر الواحد نزاعا مع ان
الايامى من الرجال يتولى امر نفسه فلا يجب على الولي تعهده بخلاف المراة فان
احتياجها الى ما يصلح امرها اظهر والحق ان هنا اخبارا معتبرة الاسناد دلت على اعتبار
رضاء البكر في النكاح وكون القران لا يخص بخبر الواحد ضعيف فلا ينبني عليه حكم ومن
ثم ذهب الحنفية الى اعتبار رضاها وهو قول كثير من اصحابنا هذا في البكر اما الثيب فالمشهور
بل كاد ان يكون اجماعا انه لا يشترط الولي فيها وقد خالف فيه جماعة من العامة ووافقهم ابن
ابي عقيل من اصحابنا على ذلك وربما استندوا في ذلك الى ما روي عنه صلى الله عليه وآله انه
قال ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثلثا قالوا والعموم يقتضي ما
قلناه وفيه نظر فانه خبر عامي ضعيف لا يصلح لمعارضة الاخبار المعتبرة وقد يظهر من الاية
عدم اعتبار اليسار في صحة النكاح واليه ذهب اكثر اصحابنا ويؤيده عموم قوله صلى الله
عليه وآله المؤمنون بعضهم اكفاء بعض وقول ابي جعفر ع قال رسول الله صلى الله عليه
وآله اذا جاءكم من ترضون خلقه ودينه فزوجوه الا تفعلوا تكن فتنة في الارض
وفساد كبير ولم يذكر اليسار وذهب بعضهم الى ان اليسار معتبر في الكفاءة
وهو قول الشيخ في ط والعلامة في كره لقول الصادق ع الكفو ان يكون عفيفا
وعنده يسار وما روي عنه صلى الله عليه وآله انه قال لفاطمة بنت قيس حين اخبرته
ان معاوية طلبها اما معاوية فصعلوك لا مال له ولان اعسار الرجل مضر بالمراة
جدا فكان اعتباره اليق بمحاسن الشرع ولان ذلك معدود نقصا في عرف

الناس وفيه نظر اذ الرواية الاولى مرسلة مع امكان حملها على الاولوية لان الا
تصح بدونه والثانية مع كونها عامية انما تدل على جواز العدول عن الفقيه والاعتبار
منتفى بظاهر الاية وبالجملة الاية ظاهرة فى القول الاول ولا صلاحية فى غيرها للمعارضة
فالقول به متعين واعلم ان كلام الاصحاب مختلف فى شرطية هذا الشرط فظن بعضهم
انه يؤدى الى لزومه وجعل الحكم بتسلط الزوجة على الفسخ اذا تجدد عجز الزوج
عن النفقة كما ذهب الاصحاب مبنيا عليه وجمع اخرون بين القولين فجعلوا للزوجة الخيار
اذا لم يكن موسرا وجهلت بذلك بعد ان العقد صحيح لكنه تخير باختيارها لما فى البقا
معه لكن لك من الضرر المنفى وقد اتفق الجميع على انها اذا كانت عالمة بفقره لزم العقد
واحتج العلامة على الصحة بان المرأة لو تزوجت ابتداء بفقير عالمة بفقره صح نكاحها
اجماعا ولو كان اليسار معتبرا لم يصح واذا صح مع العلم وجب ان يصح مع الجهل
لوجود المقتضى السالم عن معارضة كون الفقر مانعا نعم اثبت لها الخيار دفعا للضرر
عنها ورفعا للمشقة اللاحقة بسبب احتياجها الى مؤنة يعجز عنها لفقره ولا يمكنها
التزويج بغيره فلو لم يجعل لها الخيار كان ذلك ضررا عليها وهو منفى اجماعا وهذا
القول غير بعيد وان كان القول بعدم اعتباره راسا لا يخ من قوة ولعل عدم
احتجاج بعض اصحابنا بالاية على ذلك لما عرفت من احتمال الوجهين وفيه ما مر فتامل وقال
اخرون اليسار شرط فى وجوب الاجابة عليها او على وليها لان الصبر على الفقر
ضرر عظيم فينبغى جبره بعدم وجوب اجابته وان جازت الاجابة او رجحت
مع تمام خلقه وكمال دينه فان ملاحظة المال مع تمام الدين ليس نظر ذوى

الهمم العوالى واستدل الشيخ بظاهر الاية على ان المملوك يملك فان الظاهر ان
الشرط والجزاء عايد الى الجميع لا الى الاحرار فقط وانما صح اغناؤهم صح تملكهم
واجاب بجواز ان يكون المراد غناؤهم بالعتق وفيه بعد ويمكن الجواب بانه يجوز
ان يكون غناؤهم وفقرهم باعتبار مواليهم واذنهم فى التصرف فى اموالهم فتامل
فيه الثانية وليستعفف ليجتهد فى العفة وقمع الشهوة ولا يدخل فى
الفاحشة لان المستعفف طالب من نفسه العفاف اى حاملها عليه الذين لا يجدون
نكاحا اى سبيلا اليه بان لا يوجد عنده اسبابه من المهر ولا يقدر
على القيام بما يلزمه من النفقة والكسوة ونحوها من اللوازم حتى يغنيهم الله
من فضله ترجية للمستعففين وتقدمة وعد بالتفضل عليهم بالغنا ليكون
انتظار ذلك وتاميله لطفا لهم من تحقق استعفافهم وربطا على قلوبهم
وليظهر بذلك ان فضله اولى بالاعفاء وادنى من الصلحاء وفيه اشعار
بان الصبر والعفة انما يرغب فيهما عن النكاح مع عدم وجدان ما يتمكن به
من التزويج اصلا فلو وجد ما يتمكن به منه وان كان قليلا لا ينبغى له ان يرغب
عنه بالصبر والعفة وحتى على هذا غاية لعدم الوجدان ويجوز ان يراد من
النكاح الزوجة المناسبة بحاله وتكون حتى غاية للاستعفاف وعلى كل حال
ففى الاية اشعار بانه مع التمكن من النكاح لا يحسن الصبر عنه فهى مؤكدة لما ورد من
الحث على النكاح مع التمكن ولا منافاة بينها وبين سابقتها اذ الاولى للقبول
لانه قد وجد نكاحا وقد ظهر بما ذكرناه ان الامر للوجوب فان المراد

الاستعفاف بمعنى عدم الدخول فى الفاحشة فكانه قال يستعفف العاجزون عن
النكاح الى ان يرزقهم الله القدرة عليه هذا وقد روى الكلينى عن معوية بن وهب
عن ابى عبد الله ع فى قول الله عز وجل وليستعفف الذين لا يجدون نكاحا
حتى يغنيهم الله من فضله قال يتزوجون حتى يغنيهم الله من فضله وظاهرها ان
الاستعفاف بمعنى التزويج وحتى تعليلية فيكون فيهما دلالة على الامر بالنكاح لمن
لا يجد **الثالثة** وان خفتم ان لا تقسطوا الا تعدلوا من اقسط
بمعنى صار ذا قسط اى عدل او بمعنى ازال القسط وهو الجور وقرى بفتح التاء
على ان لا زايدة اى ان تجوروا فى اليتامى من النساء يطلق عليهن وعلى الذكور
فانكحوا ما طاب لكم بمعنى ما حل لكم من النساء لا ما حرم عليكم كما دلت
عليه اية التحريم واعترض الرازى بان قوله فانكحوا امر اباحة فيصير المعنى
قوله ابحت لكم نكاح من هى مباحة لكم وهو كلام مستدرك سلمنا لكن الاية
تصير مجملة لان اسباب الحل والاباحة غير مذكورة فى هذه الاية فالاولى حمل
الطيب على استطابة النفس وميل القلب فيكون عامة ويدخلها التخصيص
وهو اولى من الاجمال عند التعارض لان العام المخصص حجة فى غير محل التخصيص
والمجمل لا يكون حجة اصلا والجواب عن الاول ان ذكر الشىء ضمنا ثم ذكره
صريحا لا يعد تكرارا كقوله كلوا من طيبات ما رزقناكم وعن الثانى
ان قوله ما طاب لكم بمعنى احل لكم اذا كان اشارة الى ما بقى بعد اخراج اية
التحريم فلا اجمال هذا والتعبير عنهن بما دون من للاشارة الى انهن الاناث

من العقلاء

من العقلاء يجرين مجرى غير العقلاء لما فيهن من نقص العقل مثنى وثلث و
رباع تثنين تثنين وثلثا ثلثا واربعا اربعا وهى فى محل النصب على البدلية
من مفعول انكحوا ومعناها المتبادر الى الفهم الاذن لجميع الناكحين الذين يريدون
الجمع بين النساء انه ينكح كل واحد منهم ما شاء من العدد المذكور متفقين فيه او
مختلفين كقولك اقسموا هذه البدرة درهمين درهمين وثلثة ثلثة واربعة اربعة حيث
ان المراد قسمة المال بين الجماعة على الوجه المذكور سواء كانت القسمة متفقة او مختلفة
ولو افردت بان قيل ثنتين وثلثا واربعا كان المعنى تجويز الجمع بين هذه الاعداد
لا التوزيع ولو قيل او وبالواو لافاد الكلام انه لا يسوغ الاقسام الا على
احد انواع هذه القسمة وليس لهم ان يجمعوا بين هذه الانواع بان يكون بعضهم
على تثنية وبعضهم على تثليث وبعضهم على تربيع وهو خلاف المطلوب من تجويز الجمع
بين انواع القسمة التى دلت عليه الواو وكما عرفت فلا يرد ما يتخيل ان الاية قد تدل
على تجويز الزيادة على الاربع لما عرفت من عدم فهمه منها بوجه بل المفهوم منها خلافه
ومقتضى الاية العموم بالنسبة الى الحر والعبد نظرا الى ان المخاطب المكلفون الشامل
لهما ومن ثم اجاز مالك من العامة للعبد ان يتزوج بالاربع مطلقا تمسكا
بظاهر الاية واكثر الفقهاء على المنع منه نظرا الى ان الاية انما تتناول الاحرار
دون المماليك فان الخطاب فيها انما يتناول انسانا متى طابت له امراة
قدر على نكاحها والعبد لا يتمكن من النكاح الا باذن مولاه وايضا فانه قال وان
خفتم عيلة ان تعدلوا فواحدة او ما ملكت ايمانكم وهذا الخطاب

للاحرار وايضا قوله فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه والعبد لا يأكل
بل يكون لسيده فكذا الخطاب الاول لان الخطاب وردت متتالية على نسق
واحد فيبعد ان يدخل التقييد فى اللاحق دون السابق وذهب جماعة من الفقهاء
الى ان الاية بعمومها تتناول العبد الا انهم خصصوا هذا العموم بالقياس قالوا
اجمعنا على ان الرق له تاثير فى نقصان حقوق النكاح كالطلاق والعدة
ولما كان العدد من حقوق النكاح وجب ان يجعل للعبد نصف ما للحر و
الذى يذهب اليه اصحابنا ان الاية مخصوصة بالنصوص الواردة عن اصحاب
العصمة عليهم السلم الذين هم مهبط الوحى واسرار التنزيل وقد تظافرت
اخبارهم وانعقد اجماعهم على ان العبد انما يجوز له الجمع بين حرتين او اربع اماء
او حرة وامتين هذا وفى تعليق الجواب اعنى قوله فانكحوا بالشرط اعنى قوله فان
خفتم غموض ومن ثم اختلف اقوال المفسرين فيه فقيل معنى الاية ان خفتم ان لا
تعدلوا فى يتامى النساء اذا تزوجتم بهن فتزوجوا ما طاب لكم من غيرهن
فقد روى ان الرجل كان يجد اليتيمة لها مال وجمال فيتزوجها ضنا بها عن غيره
فربما اجتمعت عنده عشر منهن فيخاف لضعفهن وعدم من يغضب لهن ان يكون
ظالما لهن حقوقهن ومفرطا فيما يجب لهن فنزلت والمراد ان لكم فى غيرهن
متسع حيث جوز لكم الاربع فلا ينبغى لكم مع خوف الجور ان تنكحوهن وقيل
ان المعنى ان خفتم ترك العدل فى حقوق اليتامى فتحرجتم منهم لما روى انهم
كانوا يتحرجون عن اليتامى او التصرف فى اموالهم خوفا من العقاب بعد

تزول

نزول اية اليتامى وما فى اكل اموالهم من الحوب الكبير ولا يتحرجون عن الجور فى امور
النساء من عدم التعديل فربما كان تحت الرجل العشر من الازواج والثمان
والست فلا يقوم بحقوقهن ولا يعدل بينهن فخافوا ايضا ترك العدل بين النساء
ولا تجاوزوا القدر الذى يمكنكم العدل معه لان من تحرج من ذنب او تاب
عنه وهو مرتكب لمثله فهو غير متحرج ولا تائب وانما يكون كذلك لو تحرج عن الذنوب
كلها وقيل انهم كانوا يتحرجون من ولاية اليتامى ولا يقبلوها ولا يتحرجون من الزنا
فقيل لهم ان خفتم الجور فى اليتامى فخافوا اثم الزنا وعقابه وانكحوا ما حل
لكم من النساء اى الاربع ولا تحوموا حول المحرمات وقد يستدل بعموم الاية على
عدم اعتبار النسبان يتزوج بشريفة كما هو المشهور بين اصحابنا وبذلك استدل
العلامة فى التذكرة وذهب بعضهم الى اعتباره فمنع من تزوج الوضيع بالشريفة
نظرا الى بعض الاخبار وهو معارض بمثله فيتساقطان ويبقى عموم الاية
سالما مع حمله على ضرب من التاويل جمعا بين الادلة فان خفتم ان لا تعدلوا
بين هذه الاعداد المباحة لكم فواحدة بالنصب على القراءة المشهورة
اى فانكحوا واحدة فانها لا تحتاج الى التعديل وكثرة المؤنة بخلاف الجمع
وقرئ بالرفع على انه خبر مبتدء محذوف تقديره فحسبكم واحدة وفيه دلالة
على ان اباحة الاربع من النساء انما هو مع العدل بينهن وعدم الجور فى القسمة
ويستفاد من ذلك المبالغة فى العدل ووجوب التحرز عما يوجب عدم العدل حيث
حتم الواحدة من الحرائر وبين الاماء من غير حصر ولا توقيت ولا عدد اشارة

[illegible] بمجرد خوف عدم العدل او ما ملكت
[illegible] الاباء ان تعولوا [illegible]
[illegible] بين الواحدة [illegible]

الى خفة مئونتهن وعدم لحوق التبعة من طرفهن فلا عليك اكثرت منهن ام قللت
وعدلت بينهن في القسمة ام لم تعدل اعزلت ام لم تعزل ذلك اى التقليل منهن
او اختيار الواحدة او التسرى ادنى ان تعولوا اقرب من ان لا تميلوا عن
الحق من قولهم عال الميزان اذا مال وعال الحاكم اذا جار ويؤيده ما رواه
العامة ان لا تعولوا ان لا تجوروا ويحتمل ان يكون المراد ان لا تكثر عيالكم من
قولكم عال الرجل عياله يعولهم كقولهم مانهم يمونهم اذا انفق عليهم ويؤيده قراءة ان
لا تعيلوا من عال الرجل اذا كثر عياله عبر عن كثرة العيال بكثرة المؤن على الكناية
ولعل المراد بالعيال الازواج اذ مع التعدد يلزم من الكثرة ما ليس في الواحدة
ويحتمل ان يريد الاولاد ايضا فان في الواحدة لا يحصل الكثرة بالاضافة الى ما زاد
عليها وكذا في الاماء فان التسرى وان تعدد لكنه في مظنة قلة الولد بالاضافة
الى التزوج حيث انه يجوز العزل فيه كما هو المشهور وقد يستفاد من الاية الترغيب
في النكاح وعدم تركه بالكلية حيث امر مع عدم العدل بين النساء اما بنكاح
الواحدة او ملك اليمين فلا يخلو الحال من النكاح لانه ان امكنه العدل بين النساء
كان الجمع مباحا له على الوجه المتقدم والا فالواحدة او ملك اليمين ويستفاد
منها ان الخروج عن عهدة الامر بالنكاح والندب اليه يحصل بملك اليمين ايضا
وانه بمثابة العقد في تحصيل الغرض ويؤيده ما روى عن الكاظم عم انه قال لرجل
الك جوارى فقال بلى فقال انك لست باعزب ونحوها وقد ظهر من
تضاعيف كلامنا ان الامر بالنكاح اعنى قوله فانكحوا للاباحة قال في الكنز واستدل

بعض

بعض الناس على وجوب التزويج بقوله فانكحوا وهو خطأ لانه يجوز العدول
عن الظاهر للدليل وقد قام الدليل على عدم الوجوب قلت ومما يدل على عدم
الوجوب انه لو كان للوجوب للزم وجوب مثنى من النساء ولا قائل به فانتفت
دلالة الاية من هذا الوجه ولعل مراد الطبرسى من الدليل هنا ويمكن حمل الامر
على الاستحباب وفيه تامل اذ استحباب الثنتين وما فوقهما غير ظاهر بل قد يظهر
من الشيخ كراهية ذلك ولعل وجهه التحرز عن عدم العدل وكونه مظنة الوقوع
فيه وهذا مما يقوى كونه للاباحة ايضا ثم انه تعالى خاطب الازواج واوجب
عليهم اعطاء مهور النساء بقوله وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ مهورهن
والصدقة المهر في لغة اهل الحجاز وقد يسمى المهر صداقا لانه مظهر لدعوى
صدق الزوج في المحبة اذا دفعه وقرئ على وجوه اخر نِحْلَةً عطية يقال نحله
كذا نحلة ونحلا اذا اعطاه اياه عن طيب نفس بلا توقع عوض سمى به
المهر مع كونه عوض البضع لاشتراك فوائد التزويج بينهما واختصاص
الزوج بدفع المهر الى الزوجة فكان ذلك عطية من الله ابتداء او عطية
من الزوج نفسه فانه لا يملك بدل المهر شيئا فان البضع في ملك المراة
بعد النكاح كهو قبله وانما الذى استحقه الزوج هو الاستباحة لا الملك
وهو منصوب على المصدرية لان النحلة والايتاء بمعنى الاعطاء ويحتمل الحالية
عن الصدقات اى منحولة او عن فاعل اتوا بمعنى ناحلين وقيل المعنى نحلة
من الله وتفضلا منه عليهن فيكون حالا عن الصدقات وقيل المعنى

ديانة من الله من انتحله اذا دان به فهو مفعول له او حال من الصدقات
ومن فسّرها بالفريضة نظر الى مفهوم الاية لا الى موضوع اللفظ والخطاب
للازواج لان ما قبله خطاب للناكحين وقيل هو خطاب للاولياء فان
العرب كانت في الجاهلية لا تعطي البنات من مهورهن شيئا فنهى الله تعالى
عن ذلك وامر بدفع الحق الى اهله وفي اطلاق النساء من غير تقييد با
لمدخول بهن دلالة واضحة على ان المهر يجب بمجرد العقد اذ يصير المراد من
النساء وهو صريح في انها تملكه بمجرد العقد كما اختاره اكثر الاصحاب وهو
المشهور فيما بينهم لكنه ان دخل بها استقر وان طلقها قبل الدخول رجع عليها
بالنصف ومال بعض الاصحاب الى ان العقد انما يوجب من المهر نصفه لا جميعه
والنصف الثاني يوجبه الدخول وظاهر الاية حجة عليه وما استدل به من الاخبار
معارض بغيره او محمول على الاستقرار وهو غير الملك جمعا بين الادلة ومقتضى الاية
وجوب الدفع بمجرد العقد وان لم تطلبه المراة الا انه مقيد بالطلب لا
مطلقا كساير الحقوق وقد يستدل بظاهرها على ان للامراة الامتناع
من تسليم نفسها اذا لم تقبضه والاصحاب متفقون في الجملة على ذلك قبل
الدخول اذا كان حالا ويؤيده ان النكاح في معنى المعاوضة ان لم يكن
محضة ومن حكم المعاوضة ان لكل من المتعاوضين الامتناع من التسليم قبل
الا ان يسلم الاخر وربما فرق بعضهم بين كون الزوج موسرا او معسرا
فيجوز لها الامتناع في الاول دون الثاني لمنع مطالبته وفيه نظر فان

المعنى المنع

فان المعنى المنع من المطالبة لا يقتضي وجوب التسليم قبل قبض عوضه ولو كان
المهر مؤجلا لم يجز لها الامتناع عن تسليم نفسها اذ لا يجب شيء فيبقى وجوب
حقه عليها بغير معارض ولو اقدمت على المحرم وامتنعت الى ان حل الاجل ففي
جواز امتناعها وجهان اما بعد الدخول ففي جواز امتناعها قبل القبض خلاف
بين الاصحاب فبعضهم انه بمثابة ما قبل الدخول فلها الامتناع في كل وقت و
ان دخل بها اذا لم يقبضه نظرا الى ان المقصود بعقد النكاح منافع البضع فيكون
المهر في مقابلها ويكون تعلق الوطي الاول به كتعلق غيره وذهب اخرون
الى انه ليس لها الامتناع بعده واستدل لهم العلامة في كتب بان التسليم الاول
تسليم استقر به العوض برضا المسلم فلم يكن لها الامتناع بعد ذلك كما لو سلم المبيع
قبل قبض الثمن ثم اراد منعه فانه ليس له ذلك ولان البضع حقه والمهر حق عليه
وليس اذا كان عليه حق ان يمنع حقه قلت في كلا الدليلين بحث اما الاول
فقياس غير واضح العلة فان قيل النكاح معاوضة ومن حكم المتعاوضين
انه اذا سلم احدهما العوض الذي من قبله باختياره لم يكن له بعد ذلك حبسه
لتسليم العوض الاخر قلنا لا نسلم انه معاوضة ومن حكم المتعاوضين انه لو
سلم اذ لم يثبت ذلك بنص على انه مخالف لها في كثير من الاحكام فلا يمكن اجراء
احكامها عليه فتامل واما الثاني فلو تم افاد وجوب التسليم قبل الدخول
ايضا فكان لا يجوز للمراة الامتناع بمجرد العقد وهو لا يقول به فتامل
فان طبن لكم ايها الازواج عن شيء منه اي من الصداق حملا على المعنى

او يجري مجرى اسم الاشارة اي من ذلك وقيل الضمير للايتاء نَفْسًا تمييز لبيان
الجنس ولذلك وحد والمعنى فان وهبن لكم من الصداق عن طيب نفس لكن
جعل العمدة في ذلك طيب نفس للمبالغة والتنبيه على انه لو وصل ذلك منهن لشكاسة
اخلاقكم وسوء معاشرتكم فليس في محله ومن ثم عداه بعن لتضمن معنى التجافي
والتجاوز وقال تعم منه مع كونه هبة الكل ايضا كذلك بعثا لهن على تقليل
الموهوب قال في وفي الاية دليل على ضيق المسلك في ذلك ووجوب
الاحتياط حيث بني الشرط على طيب النفس فقيل فان طبن لكم ولم يقل فان وهبن
او سمحن اعلاما بان المراعي هو تجافي نفسها عن الموهوب طيبة وقيل فان
طبن لكم عن شيء منه ولم يقل فان طبن لكم عنها بعثا لهن على تقليل الوجوب ونقل
عن جماعة عدم جواز منه الكل مطلقا ثم قال ويجوز ان يكون تذكير الضمير لينصرف
الى الصداق الواحد فيكون متناولا لبعضه ولو انث لتناول ظاهره هبة
الصداق كله لان بعض الصدقات واحدة منها فصاعدا فَكُلُوهُ اراد به مطلق
الانفاق والتصرف لانه قد يعبر عن ذلك هَنِيئًا مَرِيئًا صفتان من هنئ الطعام
ومرء اذا ساغ من غير غصص اقيمتا مقام مصدريهما او وصف بهما المصدر
او جعلتا حالا من ضمير المفعول وقيل الهني ما يلذه الانسان حال الاكل والمري
ما تحمد عاقبته وفي ان الهني الشفاء من المرض ويقال هنا في الطعام ومر اي
اذا رصا الى دواء عاجلا شافيا ثم قال في كتاب العياشي مرفوعا الى امير
المؤمنين ع جاء رجل فقال يا امير المؤمنين اني توجعني بطني فقال الك زوجة

ظ ل
اذا صادف

مالانع

قال نعم قال استوهب منها شيئا طابت به نفسها من مالها ثم اشتر به عسلا ثم اسكب
عليه ماء السماء ثم اشربه فاني سمعت الله يقول في كتابه وانزلنا من السماء
ماء مباركا وقال يخرج من بطونها شراب مختلف الوانه فيه شفاء للناس
وقال فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا فاذا اجتمعت البركة
والشفاء والهني والمري شفيت ان شاء الله تعالى قال ففعل ذلك فشفي
وفي الاية دلالة على ان هبة ما في الذمة التي هي في معنى الابراء لا يحتاج الى
القبول وعدم اختصاص الهبة بالاعيان كما ان الصدقة لا يختص بها على
ما مر الخامسة وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ لا يبدونها إِلَّا عَلَىٰ أَزْ
وَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ زوجاتهم او سراريهم فعلى صلة لحافظين من قولك احفظ
على عنان فرسي على تضمين معنى النفي كما في قولك نشدتك الله الا فعلت
كذا اي ما اطلب منك الا فعلت كذا او المعنى هنا لا يبدونها على احد الا
على ازواجهم وسراريهم ويجوز ان يكون حالا اي احفظوها في كافة الاحوال
الا في حال كونهم والين على ازواجهم وسراريهم وقوامين عليهن من قولهم كان
على فلانة فمات عنها فخلف عليها فلان ونظيره كان فلان على البصرة اي واليا
عليها والتعبير بما في المماليك اجراء لهم مجرى غير العقلاء ولعل في الكلام
اشعارا بمدحهم على حفظ فروجهم عما امروا بالحفظ عنه وعلى عدم حفظها عما
ابيح لهم فكما ان الحفظ عن الاول صفة مدح كذلك عدم الحفظ في الثاني
وهو كذلك ومن ثم قد يجب وقد يستحب وقد يباح على ما يعلم تفصيله

جملة
وازواجهم

من خارج فانهم غير ملومين ولا مذمومين واللوم والذم واحد والضمير [illegible]
اوليس دل عليه الاستثناء اى فان بذلوها لازواجهم واماتهم فانهم غير ملومين
على ذلك واطلاق اباحة الازواج والاماء وان كانت لهن احوال
يحرم وطيهن فيها كحال الحيض ونحو الظهار قبل الكفارة ونحوها لان
المراد بيان جنس ما يحل وطيه من غيره لا الاحوال التي فيها للوطي من غيرها
فان بيان ذلك من مواضع اخر على انه مع الوطي في تلك الاحوال لا يتحقق
لوم من حيث كونها زوجة او ملك يمين وانما يتحقق من وجه اخر ولا تخرج المتعة
من الاية لانها زوجة عندنا وان خالفت الزوجات في بعض الاحكام
كما ان حكم الزوجات في نفسه مختلف وقد اعترف صاحب [illegible] بان
الاية لا تنافي المتعة لانها زوجة فمن ابتغى وراء ذلك المستثنى الذي بينه
الله تعالى من الزوجة وملك اليمين فاولئك هم العادون الكاملون
في العدوان المتناهون فيه كما يعطيه ضمير الفصل وتعريف الخبر لتجاوزهم
عن الحد الذي حده الله لهم في الاباحة وفي الاية دلالة على تحريم
النكاح بغير الامرين المذكورين لانه تعالى حصره فيهما والتفصيل قاطع للشركة
والمعلوم في الاية منع الجمع والخلو معا لان المتصلة المنفصلة وان احتملت
الامرين الا ان هذا متيقن ومنع الخلو فقط غير متيقن والاصل تحريم
الفروج الا بسبب محلل فاذا احتمل الامران وجب الاقتصار على المتحقق
منها ومقتضى ذلك عدم جوازه بالتحليل في الامة الا ان الاصحاب على جوازه

وادعى

وادعى بعضهم الاجماع عليه وفي الاخبار المعتبرة الاسناد عن ائمة الهدى صلوات الله
عليهم دلالة واضحة عليه ايضا وعلى هذا فيمكن تخصيص العموم في اخر الاية بالتحليل
اذ الظاهر انه وراء العقد والملك من حيث ان المتبادر من الاول العقد
على وجه خاص ومن الثاني ملكية اليمين العين والاكثر على دخوله في احد
الامرين السابقين فبعضهم ادخله في العقد بناء على ان المحللة معقودة
وبعضهم ادخله في الملك بناء على ان الملك اعم من المنفعة والعين في
التحليل تمليك منفعة وفي الاول بعد اذ ليس فيها خواص العقد فانه
ان كان عقدا دائما توقف رفعه على الطلاق او الفسخ في موارده
ووجب المهر بالدخول ونحو ذلك وكلها منتفية عنه وان كان متعة توقف
على ذكر الاجل والمهر ونحوها مما هو من لوازمه والثاني ايضا كذلك اذ
الظاهر من الاية هو ملك العين لا الاعم ومن ثم لم يجز غير التحليل حتى لو صرح
بتمليك المتعة لم يجز كما هو قول الاصحاب وايضا يجوز تحليل بعض المنافع من
الامة كالقبلة واللمس والنظر فقط ونحو ذلك على ما اقتضته الاخبار المعتبرة
الاسناد ولا يجوز تمليكها وبالجملة فما ذكروه بعيد والاظهر الاول لشيوع
التخصيص حتى قيل ما من عام الا وقد خص ومما ذكرنا يمكن تخصيصها بالجارية المملوكة
بعضها فقط او المشتركة بين الشخصين كما ذهب بعض الاصحاب الى جواز وطيها
مع تحليل الشريك نظرا الى ان التحليل داخل في احد الامرين فلا يلزم تبعيض
سبب الاباحة ويؤيده من الاخبار ما رواه محمد بن مسلم عن الباقر ع في جارية

بين رجلين دبراها جميعا ثم احل احدهما الوطي لصاحبه قال هو حلال
له والاكثر على عدم حل الوطي لصاحبه بذلك نظرا الى ان التبعيض وقصور
الرواية من حيث السند عن الدلالة ولعل هذا اولى فان القول به يتوقف
على ورود الدليل عليه بخصوصه وكونه مما يصح تخصيص القران به والا كان
على المنع الخامسة واحل لكم ذكر تعالى اولا محرمات النكاح ثم بين المحللات
فهو عطف على الفعل المضمر الذي نصب كتاب سابقا اى كتب الله عليكم
تحريم المذكورات سابقا واحل لكم ما وراء ذلكم من المحرمات المذكورة
سابقا وهو عام خص بالمنفصل من الاخبار بل الاجماع الدال على تحريم نكاح
المراة على عمتها او خالتها بغير رضاهما وعلى تحريم جميع ما تقدم من الرضاع
ايضا وان كان المذكور فيها البعض وعلى تحريم المطلقة ثلثا وعلى تحريم
الحربية والمرتدة بدليل ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن وعلى تحريم الامة
مع القدرة على الحرة وعلى تحريم الملاعنة ان تبتغوا مفعول له يعني
بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان يكون ابتغاؤكم باموالكم كالمهر المدفوع
اليهن ويمكن ادخال ثمن السراري فيه ما يظهر من محصنين غير مسافحين
منصوبين على الحال من فاعل تبتغوا ومفعوله مقدر وهو النساء
ويحتمل ان لا يقدر له مفعول كانه قيل ارادة ان تصرفوا اموالكم حال كونكم
محصنين لا حال كونكم مسافحين لئلا تضيعوا اموالكم التي جعل الله لكم
فيها قياما لا يحل لكم فتخسروا دينكم ودنياكم وفيه دلالة على انه لا يحل اخراج الاموال

النساء بل ولا في غيرهن حال عدم ابتغاء الاحصان والمسافحة وهو
ابلغ من تقدير المفعول ويحتمل ان يكون ان تبتغوا بدلا من ما وراء ذلكم بدل
الاشتمال واستدل الحنفية بظاهر الاية على ان المهر لا بد ان يكون مالا ولا
يجوز ان يكون منفعة قالوا ولو اصدقها تعليم سورة من القران لم يكن ذلك
مهرا ولها مهر مثلها لان الابتغاء بالمال اسم للاعيان لا للمنافع واستدلوا
بها ايضا ان المهر لا بد ان يكون عشرة دراهم فصاعدا ولا يجوز ان يكون اقل
من عشرة لانه قيد التحليل بالابتغاء بالاموال وما نقص عن ذلك لا يسمى
اموالا والجواب اما عن الاول فلان تخصيص المال بالذكر لا ينفي ما عداه
الا بدلالة مفهوم اللقب وهو متروك عند المحققين ولو سلم فالمفهوم
انما يعتبر لو لم يكن في الذكر فائدة سواه والفائدة هنا خروجه مخرج الاغلب
كما لا يخفى فلا يدل على نفي ما سواه واما عن الثاني فلان قوله باموالكم مقابلة
الجمع بالجمع فيقتضي توزيع الافراد على الافراد فيتحقق كل واحد من ابتغاء
النكاح بما يسمى مالا والقليل والكثير في هذه الحقيقة سواء وقد انعقد
اجماع اصحابنا وتظافرت اخبارهم على جواز كون المهر مالا ومنفعة قليلا
او كثيرا من غير تحديد بعد [illegible] وقد وافقنا على ذلك الشافعية و
الاحصان العفة فانها تحصن النفس عن اللوم والعقاب لان صاحبها لا يقع
في الحرام والسفاح الزنا من السفح وهو صب المني فانه الغرض منه وقد كان
الفاجر يقول للفاجرة سافحيني فما استمتعتم به منهن ممن تمتعتم به من النساء

المحللات لكم والتعبير بما ذهابا الى الوصف والمراد فما استمتعتم به منهن
من عليهن عقد ونحو والاستمتاع والتمتع بمعنى واحد والاسم المتعة فآتوهن
أجورهن التي وقع عليها العقد كسائر الاجل فريضة حال من الاجور
بمعنى مفروضة منه وصفة مصدر محذوف وفاي ايتاء مفروضا او مصدر
مؤكد لما تقدم كقولك حقا والتقدير فرض ذلك فريضة والاكثر
من العلماء ان الاية نزلت في شرعية المتعة وهي النكاح المنعقد بمهر
معين الى اجل معلوم وعلى ذلك اصحابنا الامامية اجمع وهو قول ابن
عباس والسدي وسعيد بن جبير وجماعة من الصحابة والتابعين قال في ن
وهذا هو الواضح لان لفظ الاستمتاع والتمتع وان كان في الاصل واقعا
على الانتفاع والالتذاذ فقد صار في عرف الشرع مخصوصا بهذا العقد
لا سيما اذا اضيف الى النساء فعلى هذا يكون معناه فمتى عقدتم عليهن هذا
العقد المسمى متعة فآتوهن اجورهن ويدل على ذلك ان الله تعالى علق
وجوب اعطاء المهر بالاستمتاع وذلك يقتضي ان يكون معناه هذا
العقد المخصوص دون الجماع والاستلذاذ لان المهر لا يجب الا به وقد روى عن
جماعة من الصحابة منهم ابي بن كعب وعبدالله بن عباس وعبدالله مسعود انهم
قرأوا فما استمتعتم به منهن الى اجل فآتوهن اجورهن وفي ذلك تصريح بان
المراد به عقد المتعة وقد اورد الثعلبي في تفسيره عن حبيب بن ابي ثابت
قال اعطاني ابن عباس مصحفا فقال هذا على قراءة ابي فرأيت في المصحف

فما استمتعتم

فما استمتعتم به الى اجل مسمى وباسناده عن ابي نضرة قال سألت ابن عباس
فقال اما قرأت سورة النساء فقلت فقال اما تقرء فما استمتعتم به منهن الى اجل
مسمى قلت لا اقراها هكذا انزلها الله عز وجل ثلث مرات وباسناده عن
سعيد بن جبير انه قرأ فما استمتعتم به منهن الى اجل مسمى وباسناده عن شعبة عن
الحكم بن عيينة قال سألته عن هذه الاية فما استمتعتم منهن امنسوخة هي قال لا قال
الحكم قال علي بن ابي طالب عم لولا ان عمر نهى عن المتعة ما زنى الا شقي و
باسناده عن عمران بن حصين قال نزلت اية المتعة في كتاب الله عز وجل لم تنزل
اية بعدها تنسخها فامرنا رسول الله فتمتعنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله
ومات ولم ينهنا عنها فقال رجل بعد برأيه ما شاء يريد ان عمر نهى عنها وما
اورده مسلم بن الحجاج في صحيحه حدثنا الحسن الحلواني قال حدثنا عبد الرزاق
قال اخبرنا ابن جريج قال عطا قدم جابر بن عبدالله معتمرا فجئنا منزله فسأله
القوم عن اشيا، ثم قال ~~ومما يدل ا~~ ذكروا المتعة فقال نعم استمتعنا على عهد رسول
الله صلى الله عليه وآله وابي بكر وعمر وهذا ظاهر في بقاء شرعيتها بعد موت
النبي صلى الله عليه وآله من غير نسخ ثم قال ومما يدل ايضا ان لفظ الاستمتاع
في الاية لا يجوز ان يكون المراد به الانتفاع والجماع انه لو كان كذلك لوجب
ان يلزم المهر من لا ينتفع من المراة وقد علمنا انه لو طلقها قبل الدخول لزم
نصف المهر ولو كان المراد به النكاح الدائم للمراة بحكم الاية جميع المهر في
نكاح المتعة انتهى قلت لعل مراده من وجوب المهر بنفس العقد وجوبه

صح ظ
عن المتعة
صح ظ
بلى
ن
مما

كذلك مستقرا حتى لو طلقها قبل الدخول لا تنصيف ولكن المشهور بين
الاصحاب ان مهر المتعة ايضا لا يستقر الا بالدخول وبدونه يتنصف والظ
انه يذهب الى عدم التنصيف لو وهب المراة المدة قبل الدخول واسقطها
عنها بوجه من الوجوه وفيه ما فيه والحق تمام الكلام بدون الحاجة الى ذلك
وسيجئ انشاء الله تعالى ولا جناح ولا اثم عليكم فيما تراضيتم
به من بعد الفريضة في ق من قال ان المراد بالاستمتاع الانتفاع والجماع
قال المراد به لا حرج ولا اثم عليكم فيما تراضيتم به من زيادة مهر او نقصان
او حط او ابراء وقال السدي معناه لا جناح عليكم فيما تراضيتم به من
استيناف عقد اخر بعد انقضاء المدة المفروضة في عقد المتعة يزيدها الرجل
في الاجر وتزيده في المدة وهذا قول الامامية وتظافرت به الروايات عن ائمتهم
عليهم السلم قلت وقد اعترف العامة بشرعية المتعة وثبوتها الا انهم يدعون
نسخ ذلك كما قاله صاحب ق وق انها كانت ثلثة ايام حتى فتح مكة ثم نسخت
ونحن نقول اذا ثبتت شرعيتها في وقت بالكتاب والسنة واجماع الامة فان
احدا لم يخالف في اصل شرعيتها كان نسخها موقوفا على الدليل الواضح القطعي
الذي يقوى على معارضة ظاهر القران فان نسخ القران بخبر واحد لا وجه له وكون
الخبر متواترا عنه مع عدم اطلاع اكثر الصحابة مما يقطع بعدمه مع ان رواياتهم
في ذلك متناقضة فقد روى الجواز اكابر الصحابة كابن عباس وابي وغيرهما على
ما وردوا المنع عن علي عليه السلم عن رسول الله صلى الله عليه واله انه نهى عن متعة

النساء

النساء يوم خيبر ورووا عن الربيع بن سبرة عن ابيه انه قال شكونا العزبة
في حجة الوداع فقال استمتعوا من هذه النساء فتزوجت امراة ثم غدوت
على رسول الله صلى الله عليه واله وهو قايم بين الركن والباب وهو
يقول اني قد كنت اذنت لكم في الاستمتاع الا وان الله قد حرمها
الى يوم القيمة ولا يخفى ما في هذه الروايات وامثالها اذ من المعلوم
ضرورة من مذهب علي واولاده عليهم السلم حلها وانكار تحريمها بالغاية
فالرواية عن علي عليه السلم بخلافه باطلة ثم اللازم من الروايتين ان يكون
قد نسخت مرتين فان اباحتها في حجة الوداع الاولى ناسخة لتحريمها يوم خيبر
ولا قائل به على ان المنقول من اكثر الصحابة بقاؤها الى زمن عمر وان المحرم
لها هو عمر نفسه كما هو الظ من رواياتهم وقد اشتهر عن عمر انه قال متعتان
كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه واله حلالا وانا انهى عنهما واعاقب
عليهما وهو ظاهر في ان الناهي عنها هو نفسه والظاهر ان ذلك لضرب
من الراي والاجتهاد ولو كان النبي صلى الله عليه واله هو الذي نسخها او
نهى عنها لاضاف النهي اليه صلى الله عليه واله لا الى نفسه فانه ادخل في
النفوس وازجر في الوعظ وفي صحيح الترمذي ان رجلا من اهل الشام
سال ابن عمر عن متعة النساء فقال هي حلال فقال ان اباك نهى عنها فقال
ابن عمر ارايت ان كان ابي نهى عنها وصنعها رسول الله صلى الله عليه واله
انترك السنة ونتبع قول ابي وايضا بمقتضى حديثه لا ينبغي الفرق بين

متعة النساء ومتعة الحج ولا خلاف في ان متعة الحج غير منسوخة
ولا محرمة وقد تواترت الاخبار عن ائمة الهدى صلوات الله
عليهم اجمعين ببقائها وعدم نسخها وهم اسرار التأويل
ومهبط الوحي والتنزيل وهم اعرف من غيرهم بمحكم القران
من منسوخه واما ما نقل في ق وت من ان عبد الله بن عباس
رجع عن القول بها عند موته وقال اللهم اني اتوب اليك من
قولي بالمتعة فمما لا يخفى على احد انه كذب على ابن عباس فان قوله بها
لم يكن تشهيا من نفسه بل كان مستندا الى الدليل فكيف يصح الرجوع
عند موته من غير ان يظهر له خلافه في حال حيوته وبعد ظهور
دليله عند الموت وكونه مخفيا عنه الا حين موته وعن غيره حين
ينبهه عليه وقد اضطرب كلامهم فيها فتارة يفهم انه صلى الله عليه وآله
اباحها مرة ثم حرمها وتارة انها ابيحت مرتين وحرمت مرتين وانه صلى الله
عليه وآله اباحها ثم اصبح وقال ان الله حرمها ابدا فانه يفهم منه انها
كانت يوما واحدا بل ليلة واحدة وفي موضع اخر انها كانت ثلثة
ايام مع ان صاحب ق قال كان الرجل منهم يتمتع اسبوعا بثوب او غير
ذلك ويقضي وطره منها ثم يسرحها ومثل هذا الاضطراب في كلامهم تحريم
ما احل الله من حيث ان تحريمها خروج الى مخالفة الله ورسوله ان الله

تقضى

كان

كان عليما بمصالح العباد حكيما فيما فرض الله لهم من عقد النكاح الذي يحفظ
به الاموال والانساب او فيما فرض لهم من الاحكام السادسة ومن لم يستطع
منكم طولا غناء واعتلاء واصله الفضل والزيادة يقال لفلان على طول
اي زيادة وفضل ومنه الطول في الجسم لانه زيادة فيه كما ان القصر قصور فيه
وقوله تعالى ان ينكح المحصنات المؤمنات في موضع النصب
او بفعل مقدر صفة له اي ومن لم يستطع منكم ان يعتلي نكاح
المحصنات او من لم يستطع غنى يبلغ به نكاح المحصنات يعني
الحرائر المسلمات والمراد ان يكون بحيث يقوم بما يتوقف عليه من مهرها
ونفقتها ولو بالقوة القريبة فمما ملكت ايمانكم اي فليتزوج
من جنس ما ملكتم من فتياتكم المؤمنات والمراد الاماء الغير
المسلمات لان الانسان لا يجوز ان يتزوج بجارية نفسه
يعني يجوز التزويج بهن مع عدم استطاعة الطول لنكاح الحرة ومن
احتمل في الاية ان يكون المعنى فمن لم يقدر على نكاح المسلمة الحرة
فليأخذ الاماء سرارى فقد ابعد وقد نبه عليه الشيخ في ق حيث
قال فان قالوا معنى قوله ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات
اراد به الوطي فيهما فكانه قال من لم يقدر على وطي حرة وطي امة
بملك اليمين وهكذا نقول قلنا هذا فاسد من ثلثة اوجه الاول ليس

من شرط جواز ملك اليمين عدم القدرة على وطي الحرة والثاني ان قوله
فانكحوهن باذن اهلهن يمنع من الحمل على وطي ملك اليمين
والثالث انه قال اخيرا ذلك لمن خشي العنت منكم وليس
من شرط جواز ملك اليمين ذلك انتهى وهو جيد والظاهر ان
الخطاب للاحرار فلا يجري هذا الشرط في العبد بل يباح
له نكاح الامة وان قدر على الحرة بلا خلاف بينهم والله
اعلم بايمانكم فيعلم ما بينكم وبين ارقائكم من التفاضل فيه فربما
كان ايمان الامة ارجح من ايمان الحرة ومن حق المؤمنين ان يعتبر فضل الايمان
لا فضل النسب والمراد تانيسهم بنكاح الاماء ومنعهم عن الاستنكاف
بعضكم من بعض انتم وارقائكم متناسبون نسبكم من ادم ودينكم الاسلام
فلا تابوا نكاح الاماء لان المدار على الجنسية والايمان ولا تفاضل بينكم في الجنسية
نعم تفاضلكم في الايمان وهو امر لا يعلمه الا الله فانكحوهن باذن اهلهن يريد
مواليهن وارباببهن وفيها دلالة واضحة على ان نكاح الامة لا يجوز بدون اذن سيدها
ومقتضى الاطلاق توقف جواز النكاح مطلقا على الاذن سواء كان
النكاح دايما او منقطعا لصدق النكاح على كل منهما وسواء كان المولى
رجلا او امراة وهو المشهور بين الاصحاب وللشيخ في ية قول بجواز العقد المنقطع على مملوكة المراة
من غير اذنها استنادا الى رواية سيف بن عميرة عن علي بن المغيرة قال سالت ابا عبد الله عم عن الرجل
يتمتع بامة امراة بغير اذنها قال لا باس ونحوها ما رواه سيف ايضا عن داود بن فرقد عنه عم او

اهلها

اهلها لا يجوز قال لا تنافي بين هذه الاخبار والاخبار المانعة لان هذه الاخبار الاصل
فيها واحد وهو سيف بن عميرة فتارة يرويه عن علي بن المغيرة عنه عم وتارة عن داود بن فرقد عنه
عم وتارة عنه عم بلا واسطة ومع ذلك فالاخبار المانعة مطابقة لقول الله تعالى فانكحوهن
باذن اهلهن وذلك عام في النساء والرجال وهذه الاخبار مخالفة لذلك فينبغي ان يكون العمل
بها ثم قال ويمكن مع تسليمها ان يخص الاخبار المانعة بهذه الاخبار فيحمل هذه الاخبار
على جواز ذلك في عقد المتعة دون الدوام لئلا تتناقض الاخبار انتهى والاولى طرح
هذه الاخبار لوقوع الاضطراب في سندها ومعارضتها بما هو اصح منها واكثر وذلك
يوجب سقوطها والعمل بظاهر القران مع انها مخالفة للاصل الذي هو تحريم التصرف
في مال الغير بدون اذنه عقلا وشرعا فلا وجه للالتفات اليها وان كانت صحيحة ولذلك
طرحها الاصحاب عدا الشيخ في ية جريا على قاعدته وفي الاكتفاء باذن الاهل
في اباحة نكاحهن دلالة على جواز مباشرتهن العقد كما ذهب اليه اصحابنا وتابعهم الحنفية فيه
وانكره الشافعية بقول ان لا اشعار فيه بذلك بعيد ومقتضى الاية عدم اعتبار
اذن الامة حيث جعل نكاحها منوطا باذن الاهل فقط فاقتضى ذلك الجواز مع اذنهم
فقط وان كانت كارهة وقد انعقد الاجماع على ان للسيد اجبار امته على النكاح
سواء كانت صغيرة او كبيرة بكرا او ثيبا واتوهن اجورهن وادوا اليهن مهورهن
باذن اهلهن فحذف لتقدم ذكره او المراد فاتوا مواليهن فحذف المضاف للعلم بان
المهر للسيد لانه عوض حقه فيجب ان يؤدى اليه ولا خلاف في ذلك بين علمائنا
وهو قول اكثر العامة خلافا لمالك حيث ذهب الى ان المهر للامة نظرا الى الظاهر بالمعروف

بغير مطل وضرار واحواج الى الاقتضاء اللذا ومهر المثل مع خلو العقد عن ذكر
المهر محصنات عفايف غير مسافحات غير مجاهرات بالسفاح بقرينه قوله
تعم ولا متخذات اخدان اخلاء في السراء اى مسرات السفاح جمع خدن
وهو الخليل سرا وعن ابن عباس انه كان قوم من الجاهلية يحرمون ما ظهر من الزنا
ويستحلون ما خفي منه فنهى الله سبحانه عن الزنا سرا وجهرا وكلها احوال عن المفعول
فاذا احصن بالتزويج على قراءة المجهول اى اذا زوجن واحصن وحفظن من الزنا
بالتزويج وقرئ على البناء للفاعل ومعناه احصن انفسهن من الزنا با
لتزويج او احصن ازواجهن منه فان اتين بفاحشة اى زنين فعليهن
نصف ما على المحصنات اى الحراير من العذاب وهو الحد لقوله وليشهد
عذابهما طايفه من المؤمنين وهو في الزنا مائة جلدة نصفها خمسون ولا رجم
عليهن لان الرجم لا ينصف فلا يثبت عليهن مطلقا الا ان يكون في المرتبة
الثامنه لهن بعد اقامة الحد فانهن يرجمن في التاسعه كما دلت عليه روايه زرارة
وبريد العجلي عن الصادق وسيجيء ان شاء الله تعالى ومقتضى الشرط عدم ثبوت
الحد مع عدم الاحصان لكنه غير مراد عندنا وعند اكثر العامة فان الحد ثابت
على الامة مع الزنا وان لم تكن محصنه ولعل فايدته بيان ان المملوكة وان كان
محصنا فحدها الجلد لا الرجم وهو لا ينافي ثبوت الحد فيه مع الزنا وان لم يكن محصنا
واخذ بعض العامة بظاهر الايه فنفاه عن غير المزوجه من الاماء وايده بحصول الشبهة
لهن مع تجويز الزنا مع عدم الزوج لما في تركه من الاضرار وهو بعيد اما الشبهه فلا

اصل لها ولو اسقط الشبهة المذكورة الحد لسقط مع التزويج ايضا اذ قد يحصل في
بعض الاحيان وهو خلاف الكتاب والاجماع ولان الظاهر ان سوق الاية
لبيان ان المملوكه وان كانت محصنه فلا رجم عليها ويبقى عموم الادلة الدالة
على ثبوت الحد مع الزنا خاليه عن المعارض ولو حملنا الاحصان على الاسلام
كما قاله بعضهم امكن القول بعدم الحد في الكافره لمكان الشبهه وفيه ما فيه ويلزم من
التنصيف في الامة التنصيف في العبد لعدم القايل بالفصل فلا رجم عليه لعدم
التنصيف فيه ذلك اى نكاح الاماء لمن خشي العنت منكم لمن خاف الوقوع
من الزنا وهو في الاصل انكسار العظم بعد الجبر فاستعير لكل مشقة وضرر ولا ضرر
اعظم من مواقعة الاثم بافحش القبايح وقيل المراد به الحد المترتب على الزنا وقيل
المراد الضرر الشديد في الدين والدنيا لغلبة الشهوة المفضية الى الامراض الشديدة
كاوجاع الوركين والظهر والوسواس ونحوها وضعف التقوى قال في ق والاول
اصح وهو جيد وهذا شرط اخر لنكاح الاماء وقد اختلف اصحابنا في جواز نكاح
الامة مع عدم الشرطين فظاهر جماعة منهم عدم الجواز واختاره ابن ابي عقيل حيث
قال لا يحل للحر المسلم عند ال الرسول عليهم السلم بان يتزوج الامة متعة ولا نكاح اعلان
الا عند الضرورة وهو اذا لم يجد مهر حرة وضرت به العزوبة وخاف على نفسه
منها الفجور واذا كان كذلك حل له نكاح الامة واليه ذهب ابن البراج حيث قال
اباح الله من تضمنت الايه بشرط عدم الطول لنكاح الحراير والاخر ان يخشى العنت
وذكر ان العنت الزنا قال فاذا كان للانسان امة لم يجز لغيره ان ينكحها

الا انه لا يجد الطول الى نكاح الحرة او يخشى العنت فان تزوج بامة وهو يجد الطول الى نكاح الحرة فقد خالف امر الله وما شرط عليه وهو قول ابن الجنيد والمفيد وجماعة مستدلين عليه بظاهر الاية الدالة على ذلك وبرواية محمد بن مسلم قال سالت ابا جعفر ع عن الرجل يتزوج المملوكة قال اذا اضطر اليها فلا باس ومقتضى الشرط ثبوت الباس مع انتفاء الاضطرار وهو حجة عند المحققين وذهب الشيخ في ئة المجازات ان يعقد الرجل الحر على امة غيره على كراهة مع وجود الطول والى ذلك ذهب جماعة من الاصحاب مستدلين عليه بالاصل وبعموم ما دل على الامر بالتزويج الشامل للامة والحرة كقوله تعالى وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ الا على الازواجهم او ما ملكت ايمانهم واحل لكم ما وراء ذلك ونحوها ويؤيد الكراهة ما رواه ابن بكير مرسلا عن الصادق ع قال لا ينبغي ان يتزوج الرجل الحر المملوكة اليوم انما ذلك حيث قال الله عز وجل ومن لم يستطع منكم طولا والطول المهر ومهر الحرة اليوم مثل مهر الامة واقل وظهور لفظة لا ينبغي في الكراهة واجابوا عن الاية بانها لا تدل الا من حيث المفهوم ومفهوم الشرط انما يعتبر مع كونه صريحا ومن ثم قيل بعضهم بمفهوم ان ولا صراحة هنا سلمنا لكن المفهوم انما يعتبر اذا لم يخرج مخرج الاغلب وهو هنا كذلك فلا يدل على نفي الحكم عما سواه او نقول المفهوم انما يعتبر اذا لم يكن للتقييد فائدة سوى نفي الحكم عن المسكوت عنه ويجوز ان تكون الفائدة هنا الترغيب في امر النكاح والتحريص عليه وانه لا ينبغي تركه مع عدم القدرة على نكاح الحرة ولو كان

بامة الا ان الافضل مع القدرة كونه على الحرة وعلى هذا فيبقى عموم الادلة سالما عن المعارض الصريح فيعمل عليها على ان المفهوم ضعيف فلا يقوى على معارضة المنطوق ولا يمكن تخصيصه به ولان من عامة في الحر والعبد ولا خلاف بينهم في انه يجوز للعبد مع القدرة على الحرة نكاح الامة ولو كان المفهوم هنا حجة لزم عدم الجواز له ايض ورد بان مفهوم الشرط حجة عند المحققين وصراحته هنا ظاهرة وتقييد بعضهم له بمفهوم ان لا وجه له واخراج الشرط مخرج الغالب خلاف الظ لا يصار اليه الا بدليل يعينه كتقييد تحريم الربائب بكونهن في الحجور وكون الفائدة من التقييد ما ذكر لا ينافي مفهوم الشرط ومعارضة المنطوق له غير بين ظاهرة اذ لا منطوق يعارضه بل العموم وهو قابل للتخصيص وقد اسلفنا سابقا ما يدل على ان الخطاب للاحرار دون العبيد ولو كان لهما فقد خرج العبد بالاجماع فيبقى تحت الحكم ما عداه والحق ان القول بالجواز على كراهية غير بعيد وان كان الاحتياط في الاول واعلم ان ظ كلام بعض المانعين انه لو عقد مع وجود الطول على الامة كان العقد ماضيا وان فعل محرما فيرجع الخلاف معهم في تحريم العقد وكراهته لا في الصحة والبطلان نعم في كلام ابن ابي عقيل التصريح ببطلان العقد على الاماء مع انتفاء احد الشرطين وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ اي وصبركم عن نكاح الاماء بعد شروط المبيحة متعففين خير لكم من تزويجكم بهن لما فيه من المفاسد وقد روي عنه صلى الله عليه وآله الحرائر صلاح البيت والاماء هلاكه وهذا مع عدم خوف الضرر الشديد بالوقوع في الزناء الذي

دار الشروط

يؤدي اليه غلبة الشهوة فانه يجب عليه التزويج حذرا من الوقوع في الزنا او حصول
ضرر لا يتحمل مثله عادة ومن ثم اطلق الفقهاء وجوب النكاح مع خوف الوقوع في الزنا
او حصول الضرر ولا ضرر اعظم من مواقعة الزناء المؤدي الى غضب الله تع في الدنيا
واستحقاق عذاب النار في الاخرى والله غفور رحيم يغفر ذنوب عباده تفضلا
وكرما او مع التوبة ويجوز ان يكون المراد غفور لمن لم يصبر رحيم بشرع الرخصة في نكاح
الاماء **النوع في المحرمات ونبايات الاولى** ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم ولا تنكحوا التي نكحها
اباؤكم فقد روى ابن عباس وجمهور المفسرين ان اهل الجاهلية كانوا يتزوجون
بازواج ابائهم فنهوا عن ذلك والتعبير بما دون من لانه اريد به الصفة اي المنكوحة ويحتمل
كونها المصدرية على ارادة المفعول من المصدر من النساء بيان ما نكح على الوجهين و
النكاح فيها يمكن ان يراد به الوطي كما هو في اللغة فانه حقيقة فيه لغة اجماعا فيكون في الشرع
كذلك لاصالة عدم النقل ويؤيده استعماله فيه كثيرا كقوله تع حتى تنكح زوجا غيره وبالاتفاق
التحليل لا يحصل بمجرد العقد وقوله تع وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح اي الوطي لان
اهلية العقد حاصلة ابدا وقوله الزاني لا ينكح الا زانية ونحوها ومقتضى ذلك تحريم الزانية
على ابن الزاني وعلى ذلك اكثر اصحابنا مستدلين بظاهر الاية ويدل عليه من الاخبار ما رواه علي
بن جعفر في الحسن عن اخيه الكاظم ع قال سألته عن رجل زنى بامرأة هل يحل لابنه ان يتزوجها
قال لا وفي الموثق عن عمار عن الصادق ع في الرجل تكون له الجارية فيقع عليها ابن ابنه
قبل ان يطاها الجد او الرجل يزني بالمرأة هل يحل لابنه ان يتزوجها قال لا انما ذلك اذا
تزوجها فوطاها ثم زنى بها ابنه لم يضره لان الحرام لا يفسد الحلال وكذلك الجارية و

ابن

ابن ادريس التحريم في هذه الصورة ونقل الاباحة عن المفيد والسيد المرتضى وقال ان
الاستدلال بقوله تع ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم تمسك ببيت العنكبوت لانه لا خلاف في انه
اذا كان في الكلمة عرفان لغوي وشرعي كان الحكم للعرف الشرعي دون عرف اللغة ولا
ان النكاح في عرف الشرع هو العقد حقيقة وهو الطاري على عرف اللغة كالناسخ له و
الوطي الحرام لا ينطلق عليه في عرف الشرع اسم النكاح بغير خلاف ونقل عن الشيخ في العدة التصريح
بان النكاح في عرف الشرع قد اختص بالعقد كلفظة الصلوة وايضا قوله تع واذا نكحتم المؤمنات
ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن صريح في ذلك وقول الرسول صلى الله عليه وآله لا يحرم
الحرام الحلال دليل على صحة ما قلناه واخترناه انتهى كلامه ويمكن ان يقال في رد الاستدلال
بالاية على التحريم في الصورة المذكورة انا لو سلمنا ان النكاح في الشرع يطلق على الوطي فلا
كلام في انه يطلق على العقد ايضا كما ورد في قوله تع وانكحوا الايامى وانكحوا ما طاب لكم من النساء
واذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن النكاح سنتي ولا شك ان الوطي من حيث هو وطي
ليس سنة له وقوله صلى الله عليه وآله ولدت من نكاح لا من سفاح وان لم نقل بثبوت
الحقائق الشرعية ولم نقل باختصاص النكاح بالعقد في عرف الشرع وكفى بهذا التصريح
صاحب [illegible] عند قوله تع ولا تنكحوا المشركات ان النكاح في القران المجيد لم يجيء الا
بمعنى العقد فيصح حمل الاية على الوطي ليس اولى من حملها على العقد بل الظاهر الثاني لاجماع
المفسرين على ان سبب النزول هو العقد لا الوطي فكيف يستدل بها على التحريم في الصورة
المخصوصة وعلى هذا فاستدلال العلامة بالاية على تحريم الزانية على ابن الزاني لا يخفى ما فيه
لظهور النكاح في العقد ايضا واما ما اجاب عنه في [illegible] من استعمال النكاح في الوطي كثيرا

ولان [illegible]

لابد له على انه مراد هنا كما لا يخفى ويمكن الاستدلال على التحريم في الصورة المذكورة
بالاخبار السابقة الدالة على النهي ولعل انكار ابن ادريس ذلك بناء على اصله فتامل
ثم انه على تقدير كون المراد به العقد فالمشهور بين اصحابنا انه لو سبق العقد من الاب
على امراة ثم زنى بها ولده لم يحرم على الاب وان لم يدخل بها وعلى هذا اكثر علمائنا
وشرط ابن الجنيد في اباحتها للاب الوطي بعد العقد فلو عقد ولم يدخل فزنى بها الابن
حرمت على الاب ابدا اما لو دخل بها لم تحرم محتجا عليه بظاهر قوله تعالى ولا تنكحوا ما
نكح اباؤكم ولا فرق بين الاب والابن عند احد ويؤيده من الاخبار ما رواه عمار عن
الصادق ع عن الرجل تكون له الجارية فيقع عليها ابن ابنه قبل ان يطاها الجد او الرجل
يزني بالمراة هل يحل لابنه ان يتزوجها قال لا انما ذلك اذا تزوجها فوطئها ثم زنى بها
ابنه لم يضره لان الحرام لا يفسد الحلال وكذلك الجارية والجواب ان الظاهر من النكاح العقد
كما عرفت ولا اقل من احتماله فتكون مجملة فلا يصح التمسك بها من شيء والحرام لا يحرم الحلال
كما اشتهر في الاخبار والتقييد بالوطي في الحديث لا يدل على نفي الحكم فيما عداه اذ هو
استدلال بمفهوم اللقب وهو ضعيف عند المحققين فتامل الا ما قد سلف استثناء
من المعنى اللازم للنهي وهو العقاب كانه قيل تستحقون العقاب بنكاح ما نكح اباؤكم
الا النكاح الذي قد سلف قبل نزول هذه الاية فانه معفو عنه لا عقاب فيه او
يمكن استثناء من اللفظ كما استثنى غير ان سيوفهم في قوله ولا عيب فيهم غير ان
سيوفهم والمعنى لا تنكحوا حلائل ابائكم الا ما قد سلف ان امكنكم ان تنكحوه و
ذلك غير ممكن والغرض المبالغة في تحريمه وسد الطريق الى اباحته وقيل الاستثناء

منقطع ومعناه لكن ما قد سلف فانه لا مؤاخذة عليه انه كان فاحشة ومقتا
وساء سبيلا تعليل للنهي اي ان نكاحهن كان فاحشة عند الله ما رخص فيه لامة
من الامم ممقوتا عند ذوي المروات ولذلك سمي ولد الرجل من زوجة ابيه المقتي كما
قاله ري ومقتضاه ان ذلك لم يكن حلالا في شيء من الاوقات وان كان معمولا به في
الجاهلية على ما قيل انه كان اكبر ولد الرجل يخلف على امراة ابيه وفي ق نقلا عن اشعث
بن سوار ان ابو قيس لما توفي وكان من صالحي الانصار خطب ابنه قيس امراة ابيه
فقالت اني اعدك ولدا وانت من صالحي قومك ولكني اتي رسول الله صلى الله عليه وآله
فاستامره فاتته فاخبرته بذلك فقال لها رسول الله صلى الله عليه وآله ارجعي الى بيتك
فانزل الله هذه الاية هذه الروا لا دلالة فيها على جوازها في ذلك الوقت فان النبي صلى الله عليه
وآله كان ينتظر الوحي في الاحكام وان كانت التحريم ثابتة قبله في الملة السابقة عليه كما سلف
في الخمر ورد تحريمها بعد شرب بعض الصحابة مع انه لم يثبت جوازها في شريعته كما اشرنا اليه
الثانية حرمت عليكم امهاتكم التحريم في امثال هذه المواضع ينصرف الى الغرض الاصلي
المقصود من الذات التي تعلق بها التحريم لانه انما يتعلق بالافعال لا بالذوات فالمراد
هنا تحريم نكاحهن وهو المتبادر من الاطلاق كما يتبادر الاكل في حرمت عليكم الميتة
ونحوها والامهات جمع الام والهاء زائدة ووزن ام فعل او اصلية ووزنه فعل وقد
يجمع على امات وقيل الامهات للانسان والامات لغيره والام امراة رجع نسبك
اليها بالولادة بغير واسطة او بواسطة الاب او الام كالجدة وبناتكم وهي امراة رجع
نسبها اليك بالولادة بواسطة او بلا واسطة وعماتكم جمع عمة وهي امراة ولدها ولد

وأخواتكم جمع أخت وهي أنثى ولدها أبواك أو أحدهما بغير واسطة

اباك او اباء ابيك او اباء امك او اباء آمك وَخَالاتُكُم جمع خالة وهي مثل العمة الا
ان النسبة هنا الى الام بمنزلة الاب هناك وَبَنَاتُ الأخِ وَبَنَاتُ الأُختِ تعلمان
مما سبق اذ بعد العلم بالاخ او الاخت والبنت يعلم بناتهما هذا هو التحريم النسبي ولا
خلاف بين الامة فيه ويتحقق في العقد الصحيح وفي فعل الام او عند الفاعل او كان
لشبهة فانها بحكم الصحيح عندنا ولو كان من زنا كالبنت المخلوقة من مائه فاصحابنا اجمع
على انها كذلك وبه قال ابو حنيفة نظرا الى ان حقيقة البنتية موجودة فيها فان البنت
هي المتكونة من مني الرجل وانتفاء بعض الاحكام الشرعية عنها من الميراث وشبهه
لا يوجب نفيها حقيقة ولظ قوله ان امهاتهم الا اللائي ولدنهم فجعل الوالدة مطلقا
اما فتكون المتولدة بنتا بل تكون حقيقة البنتية والامية والاختية ثابتة فيها وان
انتفت الاحكام الشرعية وح فتحرم عليه وعلى من يندرج في الاية وبالجملة حكمها
حكم البنت عن عقد صحيح في ذلك وانكر الشافعي التحريم وجوز وطيها بالنكاح
من الرجل الذي خلقت من مائه وهو قول مالك لانها منتفية عنه شرعا لقوله صلى الله
عليه واله الولد للفراش والغرض انتفاؤه فلا يثبت بينهما تحريم وفيه نظر فان
انتفاء بعض الاحكام الشرعية لا يوجب صدق عدم البنتية عليها لغة ومدار
التحريم على الصدق لغة وهو ثابت كما عرفت وقد اتفق الفريقان على تحريم الولد
على امه لو كان ذكرا ولا يخفى انه مؤيد لتحريم الانثى على الاب لعدم الفرق بينهما
وعلى التحريم فهل يجوز النظر اليها قيل لا نظرا الى ان الاصل تحريم وَأُمَّهَاتُكُمُ
اللاَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ اراد ان يشير الى ما يحرم من الرضاع وقد نزلهم منزلة

النسب حتى سماهن امهات فالمحرمة كل انثى انتسبت اليها باللبن فهي امك من الرضاعة سواء
ارضعتك او ارضعت امرأة ارضعتك او رجلا ارضعت بلبانه من زوجته او ام ولده
وكذا كل امرأة ولدت امرأة ارضعتك او رجلا ارضعت بلبانه على ما تقدم وَأَخَوَاتُكُم
مِّنَ الرَّضَاعَةِ النظر الى سائر النساء الا الى من ثبت له النسب الشرعي الموجب للتحليل
بينهما ولم يثبت ولان حل النظر حكم شرعي فلا يثبت مع الشك في سببه وقيل نعم الحاقا
له بالتحريم فتامل بنات المرضعة وهن ثلث الصغيرة الاجنبية التي ارضعتها امك
بلبان ابيك سواء ارضعتها معك او مع ولد قبلك او بعدك والثانية اختك لامك
دون ابيك وهي التي ارضعتها امك بلبان رجل آخر غير ابيك والثالثة اختك لابيك
دون امك وهي التي ارضعتها زوجة ابيك بلبن ابيك وام الرضاعة واخت الرضاعة
لولا الرضاع لم يحرما وسبب تحريمهما الرضاعة وهما المحرمان بنص الكتاب اما ان كل ما
يحرم بالنسب من السبع اللاتي مضى ذكرهن فانهن يحرم امثالهن من الرضاعة ايضا فلقول
النبي صلى الله عليه وآله ان الله عز وجل حرم من الرضاع ما حرم من النسب وقد ورد
هذا المعنى عن ائمتنا عليهم السلم في اخبار متعدده وانعقد اجماع المسلمين عليه فبمقتضى
هذا كان جميع ما حرم بالنسب فهو حرام بالرضاع قال في ق الا في مسئلتين احديهما
انه لا يجوز للرجل ان يتزوج اخت ابنه من النسب ويجوز ان يتزوج اخت ابنه من
الرضاعة لان المانع من النسب وطي امها وهذا المعنى غير موجود في الرضاعة والثانية
لا يجوز ان يتزوج ام اخيه من النسب ويجوز في الرضاع لان المانع من النسب وطي
الاب وهذا المعنى غير موجود في الرضاع واجاب ع بان هذا الاستثناء ليس

بصحيح فان حرمتهما في النسب بالمصاهرة دون النسب وحاصله ان معنى تحريم
الرضاع ما يحرم بالنسب ان كل ما يحرم بسبب النسب باحد الوجوه السبعة المذكورة
في الاية فانه يحرم بالرضاع اذا وجد ذلك السبب بعينه فيه مثل الام الرضاعية والاخت
كذلك ومعلوم انتفاء ذلك في المسئلتين المفروضتين لان اخت الابن ان كانت من
الرجل فهي بنته والا فهي ربيبته فتحريمها بالمصاهرة لا بالنسب ولم يثبت ان ما يحرم بالمصاهرة
يحرم بالرضاع وكذا ام الاخ فان تحريمها ليس من جهة النسب مطلقا بل قد يكون من جهة
النسب كما اذا كانت اما وقد يكون من جهة المصاهرة كما اذا كانت زوجة اب فتحريمها من
حيث هي ام اخ اعم من تحريمها من جهة النسب فلا يدل عليه والقاعدة انه يحرم من الرضاع
ما يحرم من النسب لا ما يحرم من المصاهرة على ان هذه ملايم ما يحرم بالمصاهرة لا غير فان
ام الاخ من حيث انها ام اخ ليست احدى النسوة الاربع المحرمات بالمصاهرة وانما المحرم
منكوحة الاب وهي لا تستلزم كونها ام اخ قلت وهنا صورتان اخريان صالحتان
للاستثناء في الظاهر وهما نظيرتا ما سلف الاولى ام ولد الولد فانها حرام لانها اما بنته
او زوجة ابنه وكلتاهما حرام ولا يحرم مثله في الرضاع اذ قد لا يكون احديهما مثل ان
ترضع الاجنبية ابن الابن فانها ام ولد الولد وليست بحرام الثانية جدة الولد في النسب
حرام لانها اما امك او ام زوجتك ولا تحرم في الرضاع اذ قد لا تكون احديهما كما لو ارضعت
اجنبية ولدك فان امها جدته وليست بامك ولا ام زوجتك والكلام من هاتين
الصورتين كما في سابقتيهما اما الاولى فلان تحريم ام ولد الولد مطلقا غير منحصر في
النسب فقط بل قد يكون من جهة النسب كما لو كانت بنتا وقد يكون من جهة المصاهرة كما

لو كانت

لو كانت زوجة ابن فلا تدخل في مسئلة الرضاع على انها ملايم ما يحرم بالمصاهرة لا غير
اذ المحرم منها حليلة الابن لا ام ولد الولد ولا ملازم واما الثانية فلان تحريم جدة
الولد غير منحصر في النسب فقط بل قد يكون من جهته كما لو كانت اما وقد يكون
من جهة المصاهرة كما لو كانت ام زوجتك فلا تدخل في مسئلة الرضاع على قياس
ما تقدم ومن هذه الصورة يظهر حكم ما لو ارضعت زوجتك ولد ولدها فان
الرضيع يصير ولدك بالرضاع بعد ان كان ولد ولدك بالنسب فتصير زوجتك
المرضعة جدة ولدك وجدة الولد محرمة عليك لكن هنا لا تحرم الزوجة لان تحريم
جدة الولد ليس منحصرا في النسب ولا من حيث انها جدة ولد كما عرفت فتامل ثم ان
ظاهر الاية اقتضى التحريم في الرضاع وانما يتحقق بامور الاول المرضع ويجب ان تكون
امراة فلبن البهيمة لا يثبت تحريمها وكذا لبن الرجل وكذا الخنثى وان تكون حية فلو
كانت ميتة لم يتعلق الحكم بالارضاع من لبنها وان تكون محتملة للولادة بان بلغت
تسعا فصاعدا والوجه في ذلك عدم صدق الارتضاع بانتفاء احد الامور المذكورة
وقد يقال لا نسلم عدم الصدق في الارتضاع من الميتة بل الظاهر صدقه ولو قيل ظاهر
الاية يقتضي كون المرأة مباشرة للارضاع لاسناد الفعل اليها والميتة ليست كذلك فتبقى
على اصل الاباحة لقلنا لو اعتبر الظاهر لزم عدم تحقق التحريم فيما لو سعى اليها الولد و
هي نائمة او القمه ثديها احد من غير قصدها والظاهر تحقق التحريم مع ذلك وبالجملة فالحكم لا
يخلو من اشكال وان كان المشهور ما ذكرناه وثانيها اللبن والظاهر اعتبار كونه من الثدي
فلو وجر في حلقه او وصل الى جوفه بحقنة وما شاكلها او جبن فاكله جبنا لم

يثبت التحريم وهو المشهور بين اصحابنا بل لا يخالف فيه ظاهرا سوى ابن الجنيد
حيث وافق العامة في عدم اعتباره ويدل على المشهور ان المفهوم من الرضاع ذلك
فيقال لمن التقم من الثدي وتناول منه اللبن انه ارتضع ولا يقال لمن شربه من غير المرتضع
وهذا امر شايع واقع في الناس حيث يشربون الالبان دائما ولا يقال انهم ارتضعوا
البهايم وح فلا يدخل تحت الاية فلا يشمله التحريم بل يندرج في عموم واحل
لكم ما وراء ذلكم وليس لابن الجنيد ما يعتمد عليه فيما يستند اليه وثالثها الحول
وهو معتبر في الصبي الذي يكون له دون الحولين ولا فرق بين ان يفطم قبل الرضاع
في الحولين وعدمه فلو فطم ثم ارتضع حصل التحريم كما انه لو لم يفطم حتى تجاوز الحولين
ثم ارتضع بعدهما قبل الفطام لم يثبت التحريم ويدل على اعتباره قوله تعالى والوالدات
يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة حيث جعل تمام الرضاعة
في حولين وقوله صلى الله عليه وآله لا رضاع الا ما كان في الحولين ونحوها من
الاخبار الدالة على عدم اعتبار الرضاع فيما تجاوز عنهما وح فيخص عموم الاية
بذلك ثم ان مقتضى العموم ثبوت التحريم ولو برضعة واحدة وبذلك اخذ ابن
الجنيد من اصحابنا وهو قول الحنفية من العامة ويؤيده من الاخبار صحيحة علي بن
مهزيار عن ابي الحسن ع انه كتب اليه يساله عما يحرم من الرضاع فكتب قليله وكثيره
حرام ونحوها من الاخبار والمشهور بين اصحابنا اعتبار العدد في الرضعات
ودل عليه اخبار معتبرة الاسناد اوجب تخصيص عموم الاية به ويؤيده ما رواه العامة
عنه صلى الله عليه وآله قال لا تحرم المصة والمصتان والرضعة والرضعتان لكنهم

مختلفون

مختلفون فيه بسبب اختلاف الاخبار الواردة فيه فذهب بعضهم الى انه خمس عشرة
رضعة تامات او ما انبت اللحم وشد العظم او ما كمل له يوم وليلة بحيث يرضع كلما
تقاضاه او احتاج اليه عادة ويؤيده رواية زياد بن سوقة قال قلت لابي جعفر ع
هل للرضاع حد يؤخذ به فقال لا يحرم الرضاع اقل من يوم وليلة او خمس عشرة
متواليات من امرأة واحدة من لبن فحل واحد لم يفصل بينها رضعة امرأة
غيرها وفي معناها اخبار اخر وقد يستدل بصحيحة علي بن رئاب عن الصادق ع
قلت له ما يحرم من الرضاع قال ما انبت اللحم وشد العظم قلت فيحرم عشر رضعات
قال لا لانها لا تنبت اللحم ولا تشد العظم عشر رضعات فانتفت العشر بهذا
الخبر فلم يبق الا القول بالخمس عشرة وان لم يذكر صريحا اذ لا واسطة بينهما
فذهب بعض اصحابنا الى الاكتفاء بعشر رضعات نظرا الى ظاهر الاية الدالة على التحريم
على العموم خص منها ما دون العشر قطعا للاجماع عليه فيبقى الباقي ويؤيده رواية الفضيل بن
يسار عن الباقر ع لا يحرم من الرضاع الا المجبور قلت وما المجبور قال ام تربي او
ظئر تستاجر او امة تشترى ثم ترضع عشر رضعات يروى الصبي وينام وصحيحة
عبيد بن زرارة عن الصادق ع الى ان قال قلت فما الذي ينبت اللحم والدم فقال
كان يقال عشر رضعات ويمكن ترجيح القول الثاني نظرا الى انه يجب تقليل التخصيص في
الاية والاخبار الدالة على خلافه معارضة بمثلها فيتساقطان في العشر
ويبقى حكمها مندرجا تحت عموم الاية ولانه مع تعارض الاباحة والتحريم اقوى لقوله
صلى الله عليه وآله ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام على الحلال مع ما فيه من الاحتياط

ولو قيل بتحريم الخمس عشرة معلوم بالاجماع وبعض الاخبار ولا اجماع فيما
دونه فيبقى على اصل الاباحة لقلنا ظاهر الاية العموم وانما اخرجنا ما دون العشرة
للاجماع فيبقى ما عداه على التحريم لعدم صلاحية التخصيص فيه مع ان تعليل
التخصيص في الاية اولى ومن هنا يعلم ان القول بتحريم العشر رضعات قوي
واعلم ان بعض العامة يكتفي في التحريم بخمس رضعات مستدلا عليه بما روته عايشة
عنه صلى الله عليه وآله خمس رضعات يحرمن وقد انعقد اجماعنا على خلافه فهو
مردود ا واعلم ان الرضاع المحرم كما يعتبر بالعدد على ما بيننا يعتبر بامرين اخرين
احدهما بالاثر وهو ما انبت اللحم وشد العظم والاخر بالزمان وهو يوم وليلة
ولا خلاف في حصول التحريم بهما وفي الاخبار السابقة ع عليهما والظاهر ان
هذه الثلثة اصول براسها لا يتقيد احدها بالاخر بل ايها حصل كفى في الحكم
فاذا رضع يوما وليلة بحيث يكون ريا في جميع الوقت كفى وان لم يتم العدد
وكذا اذا اطعمه بين الرضعات طعاما فان اعتبار اليوم والليلة يسقط دون العدد
اذ الظاهر ان الفصل بالطعام غير قادح في العدد اما اعتبار شد العظم وانبات
اللحم فالظاهر انفكاكه عنهما لجواز حصوله بدونهما كل منهما لكن ظهوره للحس عسر و
الاطلاع عليه مشكل الا من طبيب حاذق فلهذا كان فايدته قليلة بالنسبة
الى اخويه وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ بدا به
الاشارة الى المحرم بالمصاهرة وقدم ما يحرم بالرضاع عليه لانه بمثابة النسب
بخلاف المصاهرة فان تحريمهن عارض لمصلحة الازواج وما يحرم بها ام الزوجة

نيكون م

صح مايبلغ

وبنتها

وبنتها والربائب جمع ربيبة والربيب ولد المراة من اخر سمي به لانه يربه كما يرب
ولده في غالب الامر فهو فعيل بمعنى مفعول وانما لحقته التاء لانه صار اسما والتقييد بكونها
في حجره نظر الى الغالب ولما فيه من تقوية العلة وتكميلها فان الربائب اذا كن
في الحجور قوي الشبه بينها وبين الاولاد وصرن احقاء بان يجرين مجراهم في التحريم
لا ان المراد تقييد الحكم بذلك وقد انعقد اجماع علمائنا الامامية على تحريمهن
وان لم يكن في الحجور ونقل عن علي ع اشتراط التحريم بكونها في حجره وهو غلط
فان اهل البيت عليهم السلام نقلوا عنه ع التحريم مطلقا روي عن الباقر ع انه قال
ان عليا ع كان يقول الربائب عليكم حرام مع الامهات اللاتي قد دخل بهن
في الحجور وغير الحجور وفي خبر اخر عنه صلى الله عليه وآله وكن في الحجور او لم يكن
مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ الظاهر انه قيد في الربائب فقط واكد
ذلك بقوله فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فلا
حرج في نكاحهن ولا يجوز تعلقه بالامهات سواء جعل مع ذلك متعلقا
بربائبكم ايضا على ان يكون قيدا في المعطوف والمعطوف عليه ويكون التحريم في
كل من الامهات والربائب مقيدا بالدخول او لا يتعلق بها بل يخص الامهات و
يكون التحريم فيهن مقيدا بالدخول لا في الربائب اما الاول فلانه لو كان قيدا
فيهما لزم ان يكون الكلمة الواحدة في خطاب واحد لمعنيين مختلفين فان من
اذا تعلقت بالربائب كانت لابتداء الغاية كما تقول بنات النبي صلى الله عليه وآله
من خديجة وان تعلقت بالامهات كانت بيانية لبيان النساء المدخول بهن من غيرهن

والتقدير امهات نسائكم وهن نسائكم اللاتى دخلتم بهن واستعمال
المشترك فى معنييه المختلفين مرغوب عنه فى فصيح الكلام الا ان يقصد
بها مطلق الاتصال والتعلق كقوله فانى لست منك ولست منى وهو
بعيد ولانه يلزم اطلاق الوصف الواحد على موصوفين مختلفى العامل
فان الموصول مع صلته لو كان وصفا للنساء المتقدمة والمتاخرة
لزم ذلك اذ الاولى مجرورة بالاضافة والثانية بمن كما قيل واما الثانى
فبعيد ايضا فان ما يليه هو الذى يستوجب التعلق به ما لم يعترض امر
لا يمكن رده مانع عن التعلق وهو هنا غير معلوم وبالجملة فالثابت فى
الاصول ان القيد الواقع بعد جمل يرجع الى الاخيرة الا مع القرينة الدالة
على الرجوع الى الجميع وهى هنا منتفية بل دالة على الرجوع الى الاخيرة خاصة
كما بيناه ومقتضى ما ذكرناه تحريم امهات النساء مطلقا وتحريم الربائب
مع الدخول بامهاتهن لا مطلقا فلو فارق الام قبل الدخول حل له تزويج
ابنتها وهو موضع وفاق والقول بالفرق بين الامهات والربائب
فى اعتبار الدخول هو المشهور بين اصحابنا وعليه اكثرهم وقد خالف فيه
ابن ابى عقيل وقال ان الشرط عند آل الرسول عليهم السلم فى الامهات والربائب
جميعا الدخول فاذا تزوج الرجل امراة ثم ماتت عنه او طلقها قبل ان يدخل
بها فله ان يتزوج بامها وابنتها ورواه الصدوق فى الفقيه عن جميل بن
دراج عن الصادق ع انه سئل عن رجل تزوج امراة ثم طلقها قبل ان

يدخل بها هل له نكاح ابنتها قال الام والابنة فى هذا سواء اذا لم يدخل باحديهما حلت له
الاخرى وفى معناه اخبار اخر دلت على ذلك والاول اصح لما ذكرناه ويؤيده ما رواه
اسحق بن عمار عن الصادق ع ان عليا ع كان يقول الربائب عليكم حرام مع الامهات
اللاتى قد دخل بهن فى الحجور وغير الحجور سواء والامهات مبهمات دخل بالبنات او لم
يدخل بهن فحرموا وابهموا ما ابهم الله وعن ابن بصير قال سالته عن رجل تزوج امراة ثم طلقها
قبل ان يدخل بها قال تحل له ابنتها ولا تحل له امها ونحوها من الاخبار ويجاب عما ذكره
من اشتراط الدخول انه غير ظاهر من الاية على ما بيناه لما فيه من المحذور وخلاف الظاهر
واشتهار الحكم به بين الاصحاب حتى كاد ان يكون اجماعا والاخبار المذكورة لا يمكن العدول
بها عن ظاهر الكتاب وقد اجاب الشيخ عنها بانها شاذة مخالفة لظاهر كتاب الله قال الله
وامهات نسائكم ولم يشترط الدخول بالبنت كما شرط فى الام الدخول فينبغى ان يكون
الاية على الاطلاق فيها ولا يلتفت الى ما يخالفه ويضاده لما روى عنهم عليهم السلم اذا اتاكم عنا
حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله فخذوا به وما خالفه فاطرحوه
او انها وردت على ضرب من التقية لان ذلك مذهب العامة وفى الاخير نظر فان اكثر العامة
على التحريم وقد يقال التقية لا تستلزم كونها مباحة عند الجميع فتامل ويمكن ان يجاب
عن رواية جميل بانها مضطربة الاسناد فان الاصل فيها جميل وحماد بن عثمان وهما
تارة يرويانه عن الصادق ع بلا واسطة واخرى يرويانه عن الحلبى عنه ع وتارة يرويه
جميل مرسلا عن بعض اصحابه عن احدهما عليهما السلم واضطراب السند يلحق الحديث
الصحيح بالضعيف كما بين فى محله مع ان فى التحريم احتياطا فلا ينبغى القول بخلافه

والمراد بالدخول المعتبر في التحريم الوطي لانه المتبادر من الدخول والشيخ في ت استدل
بنظم القران على ذلك وبصحيحة العيص بن القسم عن الصادق عم الدالة على تحريم البنت
مع الافضاء الى الام وعلى جواز نكاحها مع عدم الافضاء الى الام ونقل الطبرسي
في مج في معنى الدخول قولين احدهما الجماع ونقله عن ابن عباس والثاني الجماع وما يجري
مجراه من المسيس والتجريد ثم قال وهو مذهبنا والظاهر انه يريد مذهب بعض اصحابنا
وذهب اليه ابن الجنيد فانه حكم بتحريم البنت مع القبلة والملامسة والنظر الى عورة
الام وهو مذهب الشيخ في ف حيث قال اللمس بشهوة مثل القبلة واللمس اذا كان مباحا
او بشبهة ينشر التحريم وتحرم الام وان علت والبنت وان نزلت واستدل عليه
باجماع الفرقة واخبارهم وما روى عنه صلى الله عليه وآله انه قال لا ينظر الله الى رجل
نظر الى فرج امراة وابنتها وقال صلى الله عليه واله من كشف قناع امراة حرم عليه
امها وبنتها وقد يستدل به ايضا بما رواه محمد بن مسلم في الصحيح عن احدهما عليهما السلم
قال سالته عن رجل تزوج امراة فنظر الى راسها والى بعض جسدها ايتزوج ابنتها
قال لا اذا راى منها ما يحرم على غيره فليس له ان يتزوج ابنتها وما رواه ابو الربيع قال
سئل ابو عبد الله عم عن رجل تزوج امراة فمكث اياما لا يستطيعها غير انه قد
راى منها ما يحرم على غيره ثم طلقها ايصلح له ان يتزوج ابنتها فقال لا يصلح
وقد راى من امها ما راى والاكثر من الاصحاب على عدم التحريم في الصورة المذكورة لما
عرفت من دلالة الاية على ان مع الدخول لا تحريم وما ذكر ليس بدخول ويؤيده
من الاخبار صحيحة ابن القسم قال سالت الصادق عم عن رجل باشر امراة وقبل غير انه

لم يفض اليها ثم تزوج بنتها قال ان لم يكن افضى فلا باس وان كان افضى فلا
يتزوج ولعل هذا اقوى واجاب الشيخ في يب عن الحديثين بانهما محمولان على
الكراهة دون الحظر لان الذي يقتضي الحظر هو الموافقة حسب ما نطق به ظ القران
وبمثله اجاب في الاستبصار وهو جيد وان كان الاحتياط في الاجتناب و
حلائل ابنائكم زوجاتهم جمع حليلة سميت الزوجة بذلك لحلها او لحلولها مع
الزوج في فراشه الذين من اصلابكم لا الذين سميتموهم اولادا وهم اولاد
الغير وقد يعبر عنهم بالادعياء للشفقة والمحبة الحاصلة بينكم وبينهم و
مثلهم لا يوجب التحريم فقد تزوج النبي صلى الله عليه وآله زينب بنت جحش
حين فارقها زيد بن حارثة وكان قد سماه الرسول صلى الله عليه وآله ابنا وقال
عز وجل لئلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم وكذا لو تزوج
بابنة ربيبه ولنا وليس التقييد لخروج ولد الولد فانه ولد من صلبه قطعا
وان كان بواسطة وهكذا ولد ولد الولد وابن ابن البنت فنازلا ولا خلاف
بين المسلمين في ذلك وحكم الابن من الرضاع حكم الابن من النسب في تحريم حليلته
للحديث المشهور واطلاق الاية يقتضي تحريم حلائل الابناء على الاباء و
ان لم يدخلوا بهن فان الحليلة يصدق بمجرد العقد ولا تتوقف الحرمة على
الدخول ويمكن ادخال السراري في الحلائل لكن الاصحاب على ان مجرد كونها
سرية من غير نظر بشهوة او تقبيل ونحوه لا يوجب التحريم الا ان يقال لا يصدق
عليها الا باتخاذ للتسري الا مع حصول احد الامور المذكورة فان شراء الامة اعم

من قصد الوطي والخدمة فاذا فعل معها مقدمات الجماع صدق اتخاذها
للتسري ودخلت في الحلائل او نقول مقتضى الاية التحريم بمجرد الملك اذا قصد بها
التسري خرج ما اذا تجرد عن الجماع والنظر واللمس بالاجماع فيبقى غير المتجرد على العموم
وبذلك استدل العلامة في لف على تحريم الجارية المنظورة او المقبلة للابن على
الاب كما هو المشهور بين الاصحاب ويؤيده من الاخبار ما رواه محمد بن اسمعيل
في الصحيح عن ابي الحسن عليه السلم وقد سئل عن الرجل تكون له الجارية فيقبلها الى ان قال
ان جردها فنظر اليها بشهوة حرمت على ابنه وابيه وخالف ابن ادريس وجماعة
وقالوا لا تحرم الجارية على احدهما لو نظر الاخر وقبل وان كان بشهوة بل المقتضي
للتحريم الوطي لاصالة الاباحة ويؤيده موثقة علي بن يقطين عن الكاظم عليه السلم في الرجل
يقبل الجارية ويباشرها من غير جماع داخل وخارج اتحل لابنه وابيه قال لا باس
وهو بعيد فان الاصل قد يترك مع وجود الدليل والرواية الدالة عليه من
الموثق وهو لا يعارض الصحيح ولانها دالة على الاباحة وتلك على الحظر ومع التعارض
الثاني مقدم لان دفع الضرر اولى من جلب النفع ولو قيل لا يصح الاستدلال
بالاية على التحريم في الصورة المذكورة لان الظاهر ان المراد بالحليلة الزوجة فلا تدل
على حكم الامة لقلنا الحليلة فعيلة اما بمعنى مفعولة من الحلال او من الحل ضد العقد
لانه يحل ازارها عند الجماع او بمعنى فاعلة من الحلول لانها تحل معه في فراشه
وعلى التقادير فهي شاملة للامة وقد استدل العلماء بالاية على تحريم
موطوءة الابن بالملك وهو دال على فهمهم دخولها فيها وان تجمعوا بين

الاختين في موضع الرفع عطفا على المحرمات وفي ذكر الجمع دلالة على ان ذلك
هو المحرم لا عينهما فلو فارق احديهما حلت له الاخرى وبذلك وردت الاخبار
ايض ومقتضى الاطلاق تحريم الجمع بينهما في العقد او الملك وبظاهره اخذ
بعضهم فحرم الجمع بينهما في الملك قالوا لو جاز الجمع بينهما في الملك لجاز وطئهما معا
لقوله تعه الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم لكنه لا يجوز وقيل ان النهي انما ورد
عن الجمع بينهما في النكاح فيجوز الجمع بينهما بملك اليمين الا انه اذا وطي احديهما
حرم وطي الثانية عليه ولا تزول هذه الحرمة ما لم يزل ملكه عن الاولى ببيع او هبة
او عتق او تزويج ونحوه وعلى هذا علماؤنا اجمع واكثر العامة واخبارنا
متظافرة به وعن النبي صلى الله عليه وآله انه قال ملعون من جمع ماءه في رحم اختين
ويؤيده ان الحرمة ههنا غير مقصورة على النكاح اي العقد فان المحرمات
المعدودة كما هي محرمات في النكاح فهي محرمات في ملك اليمين ايض اذ لا يباح
الوطي لام المراة وان ملكها الرجل وفي صحيحة محمد بن مسلم سالت ابا عبد الله عم
عن رجل كانت له جارية فعتقت فتزوجت فولدت ايصلح لمولاها الاول
ان يتزوج ابنتها قال هي حرام وهي ابنته والحرة والمملوكة في هذا سواء ثم
قرء وربائبكم اللاتي في حجوركم ونحوها من الاخبار الدالة على ان تحريم ذلك
من حيث النكاح والملك وقال مالك الجمع بينهما في الوطي بملك اليمين
مكروه وليس بحرام وينقل عن ابن عباس انه قال احلتهما اية وحرمتهما اية
ولم اكن لافعل يريد بالمحرمة هذه الاية وبالمحللة قوله تعه او ما ملكت ايمانكم

ونقل ئ وصاحب وانى عن على ع التحريم وعن عثمن التحليل قال ئ وقول على ع ارجح
لان اية التحليل مخصوصة فى غير ذلك ولقوله ع ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرامُ
الحلال وهو جيد يوافق طريق الاستدلال فان المعهود منه العمل بالخاص وتخصيص
العموم به لا اسقاط حكمه والعمل بالعام وما زعمه بعض العامة من ان حكم الحراير فى الوطى
مخالف لحكم الاماء ومن ثم تحرم الزياده على الاربع فى الحراير دون الاماء فلا دخل له
هنا الا ما قد سلف استثناء عن لازم المعنى كما تقدم او منقطع على
معنى ولكن ما مضى مغفور بدليل قوله اِنَّ اللّٰهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيْماً هو كذلك
من قبل ومن بعد كما تعطيه لفظة كان والمحصنات من النساء ذوات الازواج
منهن حصنهن التزويج او الازدواج وهو عطف على ما تقدم من المحرمات اى حرم
عليكم نكاح ذوات الازواج الا ما ملكت ايمانكم من اللاتى سبين ولهن ازواج
من دار الكفر فان وطيهن جايز للمسلمين وان كن محصنات لبطلان حكم نكاحهن
بالسبى والتمليك فقد روى ابو سعيد الخدرى قال اصبنا سبايا يوم
اوطاس ولهن ازواج فكرهنا ان نقع عليهن فسالنا النبى صلى الله عليه وآله
فنزلت الاية فاستحللناهن ومقتضى الاطلاق ان الزوجين لو سبيا معاً
جاز الوطى بالملك ايض وقال ابو حنيفة لو سبى الزوجان لم يرتفع النكاح ولم تحل
للسابى نظرا الى ان النكاح باق بينهما لم يرتفع كما لو شرى المملوكين او اتهبهما
او ورثهما واطلاق الايه والحديث حجة عليه مع انه يمكن الفرق بين الصورتين
بان الحاصل عند السبى احداث ملك فيهما وعند البيع نقل الملك

من

من تخصص الى شخص والاول اقوى فظهر الفرق ويحتمل ان يراد بما ملكت ايمانكم
اما نكم المزوجات فان للمالك ابطال نكاحهن من ازواجهن اذا كان زوجها
مملوكا له بغير خلاف ثم يطاها بعد العدة ورواه الكلينى عن محمد بن
مسلم فى الصحيح قال سالت ابا جعفر ع عن قول الله عز وجل والمحصنات من النساء
الا ما ملكت ايمانكم قال هو ان يامر الرجل عبده وتحته امته فيقول له اعتزل
امراتك ولا تقربها ثم يحبسها حتى تحيض ثم يمسها فاذا حاضت بعد مسه اياها
ردها عليه بغير نكاح والاية وان اقتضت جواز الوطى مطلقا الا ان الخبر
خصصها بما بعد العدة وعلى ذلك الاجماع كِتَابَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ منصوب
على المصدرية بفعل محذوف اى كتب الله تحريم ما حرم عليكم كتابا
وفرضه فرضا فلا تخالفوه وتمسكوا به وقرى كُتُبُ اللّٰهِ بالجمع والرفع اى
هذه فرايض الله عليكم الثالثه وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ الاكثر على ان
النكاح فى امثال هذه المواضع يراد به العقد قال وفى ما جاء
فى القران الا بمعنى العقد وفى ق ان اصله الوطى ثم كثر حتى قيل للعقد
نكاح اى لا تتزوجوا المشركات وقرى بضم التاء اى لا تزوجوهن من المسلمين
حتى يؤمن غاية لتحريم نكاحهن اى يصدقن بالله ورسوله ولفظة المشركات
متناول لاهل الكتاب ايض فانهم مشركون اما النصارى فظ حيث قالوا
بالاقانيم الثلثة واما اليهود فلقولهم عزير ابن الله قال تع وقالت اليهود
عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله الى قوله سبحانه وتعالى عما يشركون

فسماهم مشركين وقال فى موضع اخر اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا
من دون الله والمسيح بن مريم والاشتراك كما يتحقق باثبات اله اخر مع
سبحانه يتحقق ايضا باثبات آله غير الله ونفيه وقال فى موضع اخر ان الله لا يغفر
ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء الايه ولا خلاف ان الكافر بجميع اقسامه
غير مغفور له بل مخلد فى النار ومقتضى الايه عدم جواز نكاح الكافر
مطلقا ونحوه قوله تع ولا تمسكوا بعصم الكوافر وبين الزوجين عصمة لا محالة
فيدخل النكاح تحت النهى قال الشيخ ره عند هذه الايه وفى ذلك دلالة
على انه لا يجوز العقد على الكافره سواء كانت ذميه او حربيه او عابدة وثن
وعلى كل حال لانه عام فى جميع ذلك وعلى هذا اكثر اصحابنا وادعى السيد المرتضى
ره فى الانتصار اجماع الاماميه على حظر نكاح الكتابيات ولا ينافى ذلك قوله تع
والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب حيث دل على جواز نكاحهن لانها محموله
على احد وجوه اما ان يراد بالمحصنات اللاتى اسلمن منهن وبالمحصنات المؤمنات
اللاتى كن من الاصل مؤمنات بان ولدن على الاسلام ويؤيده ما قيل
ان قوما كانوا يتحرجون من العقد على من اسلمت عن كفر فبين تع انه لا
حرج فى ذلك واما ان يكون مخصوصا بملك اليمين فانهن يجوز وطؤهن بالملك
واما ان يكون منسوخة بقوله تع ولا تنكحوا المشركات او بقوله ولا
تمسكوا بعصم الكوافر فان فى الاخبار ما يدل على ذلك روى زرارة فى الحسن
عن ابى جعفر ع قال سالته عن قول الله عز وجل والمحصنات من الذين

اوتوا الكتاب من قبلكم قال هى منسوخة بقوله ولا تمسكوا بعصم الكوافر وروى الحسن بن
الجهم قال قال لى الرضا ع يا با محمد ما تقول فى رجل تزوج نصرانيه على مسلمة قلت جعلت
فداك وما قولى بين يديك قال لتقولن فان ذلك يعلم به قولى قلت لا يجوز تزويج
نصرانيه على مسلمة قال ولم قلت لقول الله عز وجل ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن
قال فما تقول فى هذه الايه والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين او
توا الكتاب من قبلكم قلت قوله ولا تنكحوا المشركات نسخت هذه الاية
فتبسم ثم سكت واما ان يحمل على ما اذا لم يجد المسلمة فانه له ان ينكح الكتابيه دفعا
للضروره وتحرزا من الزنا ورواه محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلم قال لا ينبغى للمسلم
ان يتزوج يهوديه ولا نصرانيه وهو يجد مسلمة حرة او امة ونحوه روى يونس
عنهم عليهم السلم قال لا ينبغى للمسلم ان يتزوج امراة من اهل الكتاب الا فى حال ضرورة
حيث لا يجد مسلمة حرة ولا امة وذهب بعض اصحابنا الى جواز ذلك فى المتعه و
الدوام وممن صرح بذلك ابن ابى عقيل من اصحابنا قال واما اهل الكتاب
وهم اليهود والنصارى فلا باس بنكاح نسائهم متعة واعلانا ولا
يجمع فى نكاح الاعلان منهن الا اربع فما دون واذا نكحهن الرجل متعة
جمع ما شاء منهن وطلاقهن واعتدادهن طلاق الحراير المسلمات و
اعتدادهن سواء قال ويجب لهن من القسمه والنفقة ما يجب للمسلمات الا
الميراث ومقتضاه تخصيص هذه الاية بغير الكتابيات من اقسام الكفار
جمعا بينها وبين قوله تع والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب والى هذا

يذهب ئ وجماعة الشافعية هذا اذا قلنا بتناول لفظ المشركات الذميات
ايض ولو قلنا باختصاصها بالحربيات كما ذهب اليه البعض فلا تخصيص بل
هي باقية على عمومها ومنع ابو الصلاح من نكاح الكافرة حتى تسلم وان اختلف
جهات كفرها وسوغ التمتع باليهودية والنصرانية دون من عداهما من ضروب
الكفار ومقتضاه المنع في الدوام وتجويز المتعة ويويد ما رواه زرارة في
الموثق قال سمعته يقول لا باس ان يتزوج اليهودية والنصرانية دون من
عداهما من ضروب الكفار متعة وعنده امراة وقال في ق ان قوله تع ولا تنكحوا
المشركات حتى يومن منسوخ بقوله والمحصنات من الذين اوتوا
الكتاب نظرا الى ان سورة المائدة كلها ثابتة لم ينسخ منها شيء قط على ما
سلف مرارا وفيه نظر فان ذلك لم يثبت بدلالة قطعية واهل البيت عليهم السلم
قد روي عنهم النسخ على عكس ما ذكره ولا شك انهم اعرف بحكم القران و
منسوخه على ان النادر ربما يثبت المعد وم فجاز ان يكون اكثرها كذلك و
لعله يريد من النسخ نسخ حكم بعض افرادها ليرجع الى التخصيص كما نقلناه عن ئ
والا فهي ليست مرفوعة الحكم بالكلية حتى يكون منسوخة وقد ظهر مما ذكرناه
ان القول بالمنع مطلقا اصح مع ما فيه من الاحتياط ولامة مؤمنة
اي امراة مسلمة حرة كانت او مملوكة وكذا قوله ولعبد مؤمن فان
الناس كلهم عبيد الله وامائه كذا في ق وهو بعيد اذ لا مبالغة
ح بل الظاهر ان المراد من الاية ان المملوكة المؤمنة خير من مشركة وان كانت

حرة ونظهر المبالغة ح والتنبيه على ان الخيرية انما هي في الايمان لا في الحرية
والعبدية فان اصل الناس واحد ولو اعجبتكم المشركة وكنتم
تحبونها لما لها او جمالها فلو بمعنى ان كما قاله ئ والجملة حالية والغرض الحث
على المنع من المخالطة بالمشركات ونكاحهن قال الطبرسي في ق وظاهر هذا
يدل على انه يجوز نكاح الامة المؤمنة مع وجود الطول فاما قوله ومن لم
يستطع منكم طولا الاية فانما هي على التنزيه دون التحريم وقد سلف
ذلك ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولا تزوجوا النساء المومنات
من المشركين بجميع اقسامهم اهل الكتاب وغيرهم حتى يصدقوا بالله
ورسوله قال في ق وهذا يويد قول من يقول ان قوله ولا تنكحوا المشركات
يتناول جميع الكافرات وهو جيد لان قرينة المقابلة تقتضيه ولعبد
مؤمن مصدق بالايمان خير من مشرك ولو اعجبكم والغرض المنع
عن مواصلتهم والترغيب في مواصلة المومنين كما مر اولئك بمنزلة
التعليل للنهي عن نكاح المشركات والمشركين يدعون الى النار
اي الكفر والمعاصي المودية اليها فلا يليق موالاتهم ولا مناكحتهم اذ قد
ياخذ احدهما من دين صاحبه بل هو الغالب في الزوج والزوجة كما قيل
والله اي اولياؤه وهم المؤمنون حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه
تفخيما لشانهم يدعوا الى الجنة والمغفرة اي سببهما وهو الايمان والطاعة
الموصلين اليهما فهم الاحقاء بالمواصلة والمؤلفة باذنه بامره اي بما يامر وياذن

فيه من الشرايع والاحكام او بتوفيقه وتيسيره للعمل الذى يستحق به الجنة
والغفران او باعلامه ويبين الله اياته اى حججه وقيل اوامره ونواهيه
وما اباحه وحرمه للناس لعلهم يتذكرون اى يتذكروا ويتعظوا
او ليكونوا على حال يرجا منهم التذكر لما تقرر فى العقول من الميل الى
الخير ومخالفة الهوى كذا قالوه وهو صريح فى الحسن والقبح العقليين بالمعنى
المتنازع فيه فتامل وقد يستدل بهذه الاية على جواز نكاح المؤمن المخالفة
من اى فرق الاسلام كانت فان الايمان فيها بمعنى الاسلام على ما يظهر من
بعض الاخبار فان اطلاق الايمان على المعنى الذى يعتبره اصحابنا اصطلاح
متاخر لا يراد عند اطلاقه فى كلام الله تعالى ونبيه اجماعا نعم يستثنى من
ذلك الناصبية فانه لا يجوز للمؤمن ان يتزوج بها عندنا وان كانت على ظاهر
الاسلام للاخبار الصحيحة الدالة على ذلك كصحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق
عليه السلم قال لا يتزوج المؤمن الناصبية ونحوها صحيحة الفضيل بن يسار عنه عليه السلم
ولانها كافرة فلا يجوز نكاحها بالاية السابقة اما الاستدلال بها على جواز
تزويج المؤمنة بالمخالف كما ذهب اليه بعض اصحابنا نظرا الى عدم المنع الا من
المشرك فيبقى غيره على الاصل فجيد لولا ورود اخبار معتبرة الاسناد
بالمنع كصحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق ع لا يتزوج المستضعف مؤمنة
وقول الصادق ع العارفة لا توضع الا عند عارف وفيه نظر فان الخبر
الاول انما اقتضى النهى عن تزويج المستضعف ولا يلزم منه عن نكاح

غير

غير المؤمن مطلقا فان المستضعف يطلق على معان منها ما هو اسوء حالا من
المخالف والخبر الثانى ضعيف بالارسال وغيره مع امكان حمل النهى على الكراهة
ومن هنا ذهب المفيد والمحقق وجماعة من الاصحاب الى الجواز على كراهية ويؤيده
ما رواه الفضيل بن يسار قال سالت ابا جعفر ع عن المراة العارفة ازوجها الرجل
غير الناصب ولا العارف فقال غيره احب الى ونحوها ولكن الاحتياط المطلوب فى
النكاح المترتب عليه مهام الدين يقتضى وقد اتفق الجميع على عدم تزويج المؤمنة
بالناصب لمكان الاخبار المتظافرة فيه **النوع الثالث فى لوازم النكاح وفيه ايات الاولى**
وان اردتم استبدال زوج مكان زوج بطلق امراة وتزوج اخرى وق
اتيتم احديهن واعطيتم احدى الزوجات وهى التى تريدون فراقها وجمع الضمير
لانه اراد بالزوج الجنس فصح ارجاع ضمير الجمع اليه من حيث المعنى قنطارا
مالا كثيرا وفى القاموس انه ملء مسك ثور ذهبا او فضة او مائة رطل
من ذهب او فضة فلا تاخذوا منه اى من المؤتى وهو القنطار شيئا
ولو كان قليلا والمراد لا ترجعوا فيما اعطيتموهن من المهر اذا اردتم
مفارقتهن لانه قد صار ملكا لهن ولا يجوز اخذ اموال الناس بغير حق اتاخذونه
بهتانا واثما مبينا استفهام انكار وتوبيخ وانتصابهما على الحالية
اى باهتين واثمين ويحتمل النصب على العلية كقوله قعدت عن
الحرب جبنا فان الاخذ بسبب بهتانهم واقترافهم الماثم والبهتان
هو الكذب المواجه به صاحبه على وجه المكابرة وهو برئ منه لانه يبهت

ظ
مفارقتهن

عند ذلك واصله التحير قال تع فبهت الذي كفر اي تحير لانقطاع حجته
وقد يستعمل في الفعل الباطل ولذلك فسر هنا بالظلم قيل كان الرجل
منهم اذا طمحت عينه الى استطراف امراة بهت التي تحته ورماها بفاحشة
حتى يلجئها الى الافتداء منه بما اعطاها ليصرفه الى التزوج بالجديدة
فنهوا عن ذلك واكد النهي عنه بقوله وكيف تاخذونه اي الشيء وهو
انكار وتعجب من حالهم باسترداد المهر وقد افضى بعضكم الى بعض
والحال انه قد وصل بعضكم الى بعض والافضاء الوصول الى الشيء قيل
المراد به هنا الوطي وقيل المراد به الخلوة الصحيحة وان لم يجامع وسيجي
بيان القولين انشاء الله تع واخذن منكم ميثاقا غليظا
عهدا وثيقا وهو حق الصحبة والممازجة ووصفه بالغلظ لقوته وعظمته
فقد قالوا صحبة عشرين يوما قرابة فكيف بما يجري بين الزوجين من الاتحاد
والامتزاج والعهد الماخوذ على الزوج حالة العقد من امساك بمعروف
او تسريح باحسان ونقله الطبرسي في ق عن جماعة من العامة قال وهو
المروي عن ابي جعفر عليه السلم او المراد ما اشار اليه النبي صلى الله عليه وآله من قوله
اخذتموهن بامانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله قاله في ق وقد قيل في
هاتين الايتين ثلثة اقوال احدها انهما محكمتان غير منسوختين لكن للزوج
ان ياخذ الفدية من المختلعة لان النشوز من جهتها فالزوج يكون في حكم
المكره لا المختار للاستبدال فلا يتنافى حكم الايتين وحكم اية الخلع

وح فلا يحتاج الى نسخهما بها وهو قول الاكثر من المفسرين وثانيها انهما محكمتان
وليس للزوج ان ياخذ من المختلعة شيئا ولا من غيرها لظاهر الاية وثالثها ان
حكمهما منسوخ باية الخلع اعني قوله فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح
عليهما فيما افتدت به الاية ولا شك في بعد الاخيرين ويؤيده ان النهي فيهما مقيد
بالبهتان وهو نوع من الاكراه ولا كلام في انه مع الاكراه للزوجة على الافتداء
لا يتم الخلع ولا يقع الملك وبالجملة فهذان القولان لا اعتبار لهما عندنا والتكلم
فيما يستفاد من الاية وذلك احكام الاول ان في الاية الاولى دلالة واضحة على جواز المعا
في المهر وعدم تقديره في الكثرة فان القنطار المال العظيم وح فيجوز الزيادة
على مهر السنة اضعافا مضاعفة كما هو المشهور بين علمائنا وعليه اكثرهم وقال
السيد المرتضى في الانتصار ومما انفردت به الامامية انه لا يتجاوز بالمهر خمسمائة درهم
جيادا قيمتها خمسون دينارا وما زاد على ذلك رد الى هذه السنة والحجة بعد
اجماع الطائفة ان قولنا مهر تتبعه احكام شرعية وقد اجمعنا على ان الاحكام
الشرعية تتبع ما قلنا به اذا وقع العقد عليه وما زاد عليه لا اجماع على انه يكون
مهرا ولا دليلا شرعيا فيجب نفي الزيادة ويؤيده من الاخبار رواية المفضل بن
عمر سالت ابا عبد الله عليه السلم عن مهر السنة الذي لا يجوز للمؤمن ان يجوزه فقال
السنة المحمدية خمسمائة درهم فمن زاد على ذلك رد الى السنة ولا شيء عليه اكثر
من خمسمائة درهم وفيه نظر فان الاجماع غير معلوم بل ولا الشهرة وانما المشهور
خلافه ولا نم انه اذا لم يكن اجماع على الزائد لا يكون دليلا عليه غيره فانه

المغالاة ط

قال ط

لا يلزم من نفي الاجماع نفي باقي الادلة والاية صريحة في الجواز على ما قلناه
وكفى بمثلها دليلا والرواية ضعيفة السند مع معارضتها بما هو اصح سندا
كصحيحة الوشا عن الرضا عم قال سمعته يقول لو ان رجلا تزوج امراة وجعل
مهرها عشرين الفا وجعل لابيها عشرة الاف كان المهر جايزا والذي جعل
لابيها فاسدا ويمكن حمل الرواية على كراهية الزيادة على مهر السنة وان الرد الى
ذلك على وجه الاستحباب وذلك بابراء ما زاد على مهر السنة ليرد المهر اليها
فلا يلزم ما ذكره من ذلك الثاني تحريم مهر الزوجة والجاوها الى الافتداء بالمهر
الذي اعطاها اياه وان اخذه ظلما لا يترتب عليه الملك ولا فرق في ذلك
بين ارادة الاستبدال وعدمه لاستقرار الملك عليها بالدخول فالتقييد با
لاستبدال الدال على الجواز مع عدمه كما يقتضيه مفهوم الشرط غير مراد قطعا ولعل
فايدة التقييد كون ذلك هو المعمول به فيما بينهم وقت نزولها فورد ت عليه او
لان ذلك الوقت هو محل الاخذ دون غيره من الاوقات لاحتياجه الى مهر يدفعه
الى الزوجة الجديدة فيسترد ما دفعه اليها اولا منها نظرا الى ان ما دفعه الى الاولى
انما كان لدوام الاستمتاع وقد فات في بعض الزمان او لانه اذا حرم حال
الاستبدال والاخراج فلان يحرم حال عدم الاستبدال والاخراج بطريق
اولى الثالث ظ الافضاء في الاية الدخول وهو الذي يعطيه سياقها
وذلك لان الكلام ورد في معرض التعجب وهو انما يتم اذا كان هذا الافضا
سببا قويا في حصول الالفة والمودة وذلك هو الجماع لا مجرد الخلوة وايضا

لا بد ان يكون مفسرا بفعل ينتهي منه اليها لان كلمة الى لانتهاء الغاية ومجرد الخلوة
ليست كذلك اذا لم يحصل فعل من افعال احدهما الى الاخر فان قيل فعلى هذا
يجب ان يكون التلامس والاضطجاع في لحاف واحد كافيا في تحقق الافضاء
وانتم لا تقولون به قلنا هذا بط اذ هو قول ثالث مخالف للاجماع اذ الناس
بين قايل بتفسير الافضاء بالجماع وبين قايل بتفسيره بالخلوة فالثالث منفي
وح فيمكن الاستدلال بها على ان المهر لا يستقر على ملك الزوجة الا به كما هو المشهود
بين علمائنا لا بمجرد الخلوة وارخاء الستر كما ذهب اليه البعض ويؤيده الاول من الاخبار
رواية يونس بن يعقوب عن الصادق عليه السلم قال سمعته يقول لا يوجب المهر
الا الوقاع في الفرج ونحوها والثاني رواية زرارة عن الباقر عليه السلم قال اذا
تزوج المراة ثم خلى بها فاغلق عليها بابا وارخى سترا ثم طلقها فقد وجب
المهر وخلوه بها دخول ونحوها قال الشيخ وكان ابن ابي عمير يقول ان الاحاديث
قد اختلف في ذلك والوجه في الجمع بينها ان على الحاكم ان يحكم بالظاهر ويلزم
المهر كله اذا ارخى الستر غير ان المراة لا يحل لها فيما بينها وبين الله ان تاخذ
الا نصف المهر اي على تقدير عدم الدخول وقد استحسن الشيخ هذا الجمع ووجهه
ان كان المهر انما يستقر بالدخول لا بمجرد الخلوة وارخاء الستر لكن لما كانت الخلوة
مظنة له بحيث لا ينفك عنه غالبا واحيانا لا تنفك عن ايجاب المهر المستند
الى الدخول فمدعيه يحمل على الظ ومنكره يدعي خلافه فيحكم للمدعي مع اليمين
قضاء لظاهر الحال اما مع تصديق المراة بعدمه فلا يجب الكمال قطعا الثالثة

البعض

لا جُناحَ لا تبعة عَلَيكُم مِن ايجاب مهر بقرينة الوجوب في مقابلها اعني صورة
الفرض حيث يجب النصف اولا وزر عليكم لانه لا تبعة في الطلاق قبل
المسيس والفرض فان قيل هذا قد يشعر بالجناح في الطلاق بعد المسيس والفرض
وليس كذلك فانه لا جناح فيه ايضا قلنا لعل الاية وردت لبيان اباحة هذا
الطلاق فان الاباحة كذلك لا تتم الا قبل المسيس اذ بعده يحتاج
الى ان يكون الطلاق في طهر لم يجامعها فيه او لعل ما بمعنى الموصول لا المدة
والتقدير لا جناح عليكم في ان طلقتم النساء اللاتي لم تمسوهن ولا
يلزم منه وجود الجناح في تطليق غيرهن وقيل كان النبي صلى الله عليه وآله
يكثر النهي عن الطلاق فظن ان فيه حرجا فنفى ان طَلَّقتُمُ النِّساءَ ما لَم تَمَسُّوهُنَّ
اي تجامعوهن وهو الظاهر منه وفي صحيحة ابن سنان عن الصادق عم قال الملامسة
النساء هو الايقاع بهن اَو تَفرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً او تسموا او تعينوا لهن
مهرا والظاهر ان او بمعنى الواو كما يرشد اليه قوله فيما بعد وقد فرضتم لهن ويكون
مفاد الكلام انه لا تبعة عليكم في مهر ان طلقتموهن قبل المسيس وقبل فرض
المهر وتسميته فان الطلاق قبل احدهما فقط ليس بهذه المثابة اذ لو كانت
ممسوسة فعليه المسمى او مهر المثل ولو كانت غير ممسوسة ولكن سمي لها فلها نصف
المسمى ويمكن ان يكون او بمعناها على ان المراد ان رفع الجناح منوط بعدم
المسيس او بعدم الفرض على سبيل منع الخلو فقط ولهذا صح اجتماعهما
في هذا الحكم ويظهر مما روي انها بمعنى الا ان تفرضوا او حتى تفرضوا ورجحه

ماذكرناه

ماذكرناه وفي الاية دلالة واضحة على صحة العقد من دون ذكر المهر مطلقا
وجواز الطلاق قبل تعيينه وانتصاب فريضة على انه مفعول به وهي فعيلة بمعنى
مفعول والتاء لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية ويحتمل انتصابها على المصدرية
ومتعوهن عطف على مقدر دل عليه سياق الكلام اي فطلقوهن ومتعوهن
والمتعة والمتاع ما يتمتع به والامر للوجوب عند اكثر العلماء وذهب مالك وجماعة
من العامة الى انه للاستحباب نظرا الى قوله في اخر الاية حقا على المحسنين فجعلها
من باب الاحسان والواجب لا يكون كذلك ورد بان لفظة على تشعر بالوجوب
وكذا قوله حقا والاحسان يؤكد الايتاء فيه على الموسع وهو الغني الذي
حاله في سعة لغناه قَدَرُهُ بفتح الدال وسكونها اي القدر اللايق بحاله
او قدر مقداره الذي يطيقه فان ذلك هو المختص به وعلى المقتر وهو
الفقير الذي ضاقت حاله قَدَرُهُ بقدر ما يليق بحاله او يطيقه ومقتضى الاية
وجوب التمتع على الغني والفقير بحسب ما يقتضيه حالهما من اليسار والاقتار
وظ الاصحاب انقسام الحكم الى الغني والمتوسط والفقير واوجبوا على
الغني التمتع بالدابة او الثوب المرتفع او عشرة دنانير وعلى المتوسط
التمتع بخمسة دنانير او الثوب المتوسط وعلى الفقير بالدينار او الخاتم وما
شاكله وليس في الروايات ما يدل على تفصيل ما قالوه ففي رواية الحلبي عن
ابي عبد الله عم قال اذا كان الرجل موسعا عليه متع امراته بالعبد
والامة والمقتر يمتع بالحنطة والزبيب والثوب والدرهم وفي رواية

ساعة عن ابي عبد الله عليه السلم في قول الله عز وجل وللمطلقات متاع بالمعروف
حقا على المحسنين الى ان قال اما ان الرجل الموسع يمتع المرأة بالعبد و
الامة والمقتر بالحنطة والزبيب والدرهم وفي رواية ابي بصير عن ابي جعفر ع
ا عن قول الله عز وجل وللمطلقات متاع بالمعروف الاية ما ذلك المتاع
اذا كان معسرا لا يجد قال حمار او شبهه ولعل ما ذكره الاصحاب نظر الى
الظ من رجوع احوال الناس الى هذه الثلثة وعدم خلو احدهم عنها
ويكون المتوسط داخلا في احد الطرفين ويرجع في تعيين الاقدار
الى العرف بحال الشخص لانه المحكم في مثله وليس المراد وجوب ما ذكر في
الروايات بخصوصه بل الظاهر ان ما قاربها في القيمة فهو كذلك ومقتضى ما
ذكرناه ان التمتع قد يكون ناقصا عن نصف مهر مثلها وقد يكون
زائدا عليه اعتبارا بحال الشخص وقد وافقنا على ذلك الشافعية
وقال ابو حنيفة المتعة لا تزاد على نصف مهر المثل لان حال المرأة التي يسمى لها
المهر احسن من حال التي لم يسم لها ولما لم يجب زيادة على نصف المسمى
اذا طلقها قبل الدخول فهذه اولى وفيه نظر والفرق واضح فتامل
ثم ان منطوق الاية وجوب المتعة للمطلقة قبل المسيس وقبل فرض
المهر فلو ماتت قبلها فلا متعة لها وهو مختار جماعة من الاصحاب واليه ذهب
ابن ادريس لان الحاق غير المطلقة بها قياس لا نقول به والاصل براءة
الذمة وقال الشيخ في ية لا مهر لها وكان لها المتعة وتبعه ابن البراج وابن

حمزه

بدل
تعيين

حمزه ولعل دليلهم ما رواه محمد بن مسلم في الصحيح عن الباقر ع في رجل تزوج
امرأة على حكمها او على حكمه فمات او ماتت قبل ان يدخل بها فقال لها
المتعة والميراث ولا مهر لها ولا باس بهذا القول لهذه الرواية ومفهوم
الاية عدم وجوب المتعة مع الدخول والفرض وعلى هذا اصحابنا
وقد وافقنا الحنفية في ذلك واوجب الشافعي في احد قوليه المتعة للممسوسة
المفروضة ولم يعتبر مفهوم الاية كان القياس عنده مقدم على المفهوم وسيجئ في
تمام الكلام في ذلك ان شاء الله تع متاعا بالمعروف تمتيعا بالوجه
الذي يحسن في الشرع والعرف بحسب المروة ونصبه على المصدرية حقا
صفة متاعا اي تمتيعا حقا ثابتا او منصوب على المصدرية مؤكد لمضمون
ما تقدم اي حق ذلك حقا على المحسنين الذين يحسنون بفعل الطاعة
واجتناب المعصية وخصهم بالحكم تشريفا لهم لانه لا يجب على غيرهم وفيه
حث على الاحسان والترغيب فيه فهو تنبيه به هدى للمتقين ويحتمل ان
يكون معناه من اراد ان يحسن فهذا حقه وطريقه بان يعطي المطلقات
كذلك ما فرض لهن من الله تع فما في ذلك من كونه سماهم محسنين قبل الفعل
لاشرافهم عليه كما في قتل قتيلا ونحوه ولا حاجة اليه وان طلقتموهن
من قبل ان تمسوهن بجامعوهن على ما عرفت وقد فرضتم
لهن فريضة وقد اوجبتم لهن صداقا وسميتم لهن مهرا وهي جملة
حالية عن فاعل الشرط فنصف ما فرضتم جواب الشرط وارتفاعه اما

على انه مبتدء خبره محذوف والعكس والتقدير فلهن او عليكم او
الواجب او الذي عليكم ونصف ما فرضتم وعينتم من المهر وقد بين
في هذه الاية حكم المطلقة الغير الممسوسة التي فرض لها مهر حال
العقد واوجب لها نصف المفروض وفي السابقة حكم غير الممسوسة وغير
المفروضة واوجب لها المتعة وبقى من الاقسام الممسوسة المفروضة وحكمها
وجوب المهر المسمى لها كملا كما اقتضته الادلة والممسوسة غير المفروضة وعندنا
يجب لها مهر المثل على ما اشرنا اليه الا ان يعفون اي المطلقات عن
ان واجبهن ولا ياخذن شيئا والمراد يتركن ما يجب لهن من نصف الصداق
او شيئا منه فليس لهن في هذه الحالة النصف اللازم من الطلاق
بل اما لا شيء لهن او ما بقي منه بعد العفو والصيغة تحتمل التذكير والتانيث
والفرق ان الواو في الاول ضمير والنون علامة الرفع وفي الثاني لام الفعل
والنون ضمير والفعل مبني ومن ثم لم يؤثر فيه ان هنا كما اثر في المعطوف عليه
والاستثناء من مقدر اي الواجب النصف في جميع الاحوال الا حال ان يعفون
او يعفو الذي بيده عقدة النكاح وقد اختلف فيه فقيل هو الولي الذي
يلي عقد نكاحهن اعني الاب والجد له وعلى هذا اصحابنا قال الشيخ في ت
الا ان يعفون معناه من يصح عفوها من الحراير البالغات غير المولى
عليها لفساد عقلها فتترك ما يجب لها من نصف الصداق وقوله او يعفو
الذي بيده عقدة النكاح قال مجاهد والحسن وعلقمة انه الولي وهو المروي

عن الباقر

عن الباقر والصادق عليهما السلم غير انه لا ولاية لاحد عندنا الا الاب
والجد له على البكر غير البالغ فاما من عداهما فلا ولاية له الا بتوليته منها وروى
عن علي ع وسعيد بن المسيب وشريح انه الزوج وروي ذلك في اخبارنا
ايضا غير ان الاول اظهر وهو المذهب ثم قال واختار الجبائي ان يكون المراد به
الزوج لانه ليس للولي ان يهب مال المراة انتهى قلت اشار بالمروي عن الصادق
عليه السلم الى ما رواه عبد الله بن سنان في الصحيح عن الصادق ع قال الذي بيده
عقدة النكاح وهو ولي امرها وفي الصحيح عن رفاعة قال سالت الصادق ع
عن الذي بيده عقدة النكاح فقال الولي الذي ياخذ بعضا ويترك بعضا
وليس له ان يدع كله فعلى هذا في الاية اشارة الى ان المطلقات ان كن
بالغات رشيدات فالعفو منهن وان لم يكن بهذه الحالة فالعفو من
اوليائهن وفي حسنة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلم في قول الله عز وجل او
يعفو الذي بيده عقدة النكاح قال هو الاب والاخ والرجل يوصى اليه والذي
يجوز امره في مال المراة فيبتاع لها فتجيز فاذا عفا فقد جاز ومقتضاهما
كون الذي بيده عقدة النكاح الولي والاخ اذا جعلت امرها اليه او الوكيل
النافذ تصرفه في جميع امورها والى ذلك ذهب الشيخ في ت حيث قال الذي
بيده عقدة النكاح الاب والاخ اذا جعلت الاخت امرها اليه او من وكلته
في امرها فاي هولاء كان جاز له ان يعفو عن بعض المهر وليس له ان يعفو
عن جميعه وتابعه في ذلك ابن البراج الا ان الاسناد في مثل ذلك الى

مثل هاتين الروايتين الغير الواضحتين الصحة لا يخلو من بعد وقال ابن
ادريس الذي يقوى في نفسي وتقتضيه اصول المذهب ان الاب والجد
من قبله في حيوته او موته اذا عقد على غير البالغ فلهما ان يعفوا عما تستحقه
من نصف المهر بعد الطلاق اذا رايا ذلك مصلحة وكون المراه وقت عفوهما غير
بالغة فاما من عداهما او هما مع بلوغها ورشدها فلا يجوز لهما العفو عن
النصف وصارا كالاجانب لانهما لا ولاية لهما في هذه الحال ولا يجوز لاحد
التصرف في مالها بالهبة والعفو وغير ذلك الا عن اذنها للمنع من التصرف في
مال الغير عقلا وسمعا الا باذنه وليس في الولاية متعلق سوى ما ذكرناه لانه
تعم قال الا ان يعفون فذكر بهذا القول انهن ممن لهن العفو فهن الحراير البالغات
الواليات على انفسهن في العقد بالعقود والبيع والشرا وغير ذلك ثم قال
او يعفو الذي بيده عقدة النكاح معناه ان لم يكن بالغات ولا واليات
على انفسهن فعند هذه الحال لا يلي عليهن عندنا سوى الاب والجد بغير
خلاف فلهما العفو بعد الطلاق عما تستحقه ولولا اجماع اصحابنا
على ان الذي بيده عقدة النكاح الاب والجد على غير البالغ لكان قول
الجبائي قويا مع انه قد روي في بعض اخبارنا انه الزوج انتهى كلامه وهو
جيد وينبغي ان يكون العمل عليه ثم ان ظ اكثر الاصحاب ان العفو للولي
انما يكون لبعض النصف الذي استحقته المراة بالطلاق مع ظهور المصلحة
فيه لا بدونها ولا يجوز العفو عن الجميع ويدل على اعتبار المصلحة انهما بمنزلة

الوكلاء

الوكلاء ونظر الوكيل منوط بالمصلحة بل لا يصح بدونها واما عدم العفو عن الجميع فيدل
عليه صحيحة رفاعة المتقدمة مع انه خلاف المصلحة فتامل وقيل ان الذي بيده
عقدة النكاح هو الزوج وعفوه ان يسوق اليها المهر كملا غير راجع بنصفه
فان ك وهو مشعر بان الطلاق قبل المسيس مخير الزوج غير مشطر بنفسه والى هذا
يذهب الحنفية ومتاخري الشافعية قال في آن وقواه بعض اصحابنا غير ان الاول
اظهر وعليه المذهب وصاحب الكشاف بعد ان نقل القولين رجح الاول ونظر
الى انه يوجب اجراء العفو على ظاهره بخلاف الثاني فان تسمية الزيادة
على الحق عفوا غير معهود الا ان يقال لما كان الغالب عندهم ان يسوق المهر اليها
عند التزويج فاذا طلقها استحق ان يطالبها بنصف ما ساق اليها فاذا ترك
المطالبة فقد عفى عنها او سماه عفوا على طريقة المشاكلة لكون العفو في
مقابله وبناء هذا الكلام عن كون الطلاق مشطرا للمهر كما هو المشهور بين العلماء
ولو قيل ان الطلاق مخير للزوج كما اشار اليه ك فالعفو عنه ظ لا يحتاج
الى هذا التكلف لانه قول مرغوب عنه فيما بينهم وان تعفوا اقرب للتقوى
لعل الخطاب فيه للزوج والمراه على تغليب الذكور ونقله في آن عن ابن
عباس وعن الشعبي انه للزوج وانما جمع لانه خطاب لكل زوج ثم قال وقول ابن
عباس اقوى لعمومه اي شموله القبيلتين معا وانما كان العفو اقرب الى التقوى
من وجهين احدهما ان معناه اقرب الى ان يتقي احدهما ظلم صاحبه
لانه من ترك لغيره حق نفسه كان اقرب الى ان لا يظلم غيره بطلب ما ليس له والثاني

معناه اقرب الى اتقاء معصية الله لان من ترك حق نفسه كان اقرب الى ان
يعصى الله بطلب ما ليس له ويحتمل ان يكون خطابا للنساء والاولياء على
التغليب ايضا ولو قيل على هذا يكون العفو من الولى اقرب الى التقوى وهو غير
معلوم لعلما طا انه مع المصلحة يكون اقرب الى التقوى من الولى كما هو من المراة
وفيه ما فيه ويحتمل ان يكون المخاطب فى الاية جميع الناس والمراد ان العفو من
مطلق الناس اقرب الى التقوى ويكون الغرض منه بيان حسن العفو من غير
خصوصية شخص ولا يخفى بعده عن سابق الاية ولاحقها ومقتضى الاية ان العفو مطلقا
كاف مطلقا وقيل ان كان المهر عينا فالمراد بالعفو اسقاطه بالهبة وان
كان دينا فالمراد به الابراء وما فى معناه ولا يبعد حمل العفو على شمله فتامل
ولا تنسوا الفضل بينكم اى ولا تنسوا ان يتفضل بعضكم على بعض فتاخذوا
بمر الحكم واستيفاء الحقوق على الكمال من غير نقصان لان مثله بعيد عن
التفضل بين نعم فى هذه الاية الكريمة الحكم الذى لا يعذ راحد فى تركه
وهو انه ليس للزوج ان ينقصها من نصف المهر ولا للمراة ان تطالبه بالزياده
ثم بين طريق الفضل من الجانبين وندب اليه وحث عليه وعن جبير بن مطعم انه
تزوج وطلق قبل المسيس واعطى جميع المهر فقيل له فى ذلك فقال انا احق
بالعفو وعدم نسيان الفضل ان الله بما تعملون بصير فلا يضيع تفضلكم
واحسانكم هذا وقد روى عن سعيد بن المسيب ان هذه الاية ناسخة لحكم المتعة
فى الاية الاولى قال ابو القسم البلخى وهذا ليس بصحيح لان الاية الاولى تضمنت

حكم من لم يدخل بها ولم يسم لها مهرا اذا طلقها وهذه تضمنت حكم التى
فرض لها المهر ولم يدخل بها اذا طلقها واحد الحكمين غير الاخر وهو جيد
والحق ان توهم النسخ بينهما لا وجه له الثالثه وللمطلقات متاع
بالمعروف وهو المتعه التى تقدم ذكرها وقيل المراد بالمتاع نفقة العدة
كما فى قوله متاعا الى الحول وهو بعيد حقا على المتقين خصهم بالذكر تشريفا
لهم كما سلف نظيره ومقتضى الاية ثبوت المتعه لكل مطلقة كما يقتضيه عموم
المطلقات وبظاهرها اخذ سعيد بن جبير فاوجب المتعه لكل مطلقه
وتابعه عليه جماعة من العامة وهو بعيد وتفصيل المقام ان المطلقات قسمان
مطلقة قبل الدخول لم يفرض لها مهر فلها المتعه على ما سلف وان فرض لها مهر
فلا متعة لها وحسبها نصف المهر لانه تعالى اقتصر على ذلك ولم يذكر المتعة
فلا تكون واجبة لها فهى مخرجة من عموم هذه الاية ولا كلام فى ذلك انما الكلام
فى المطلقة بعد الدخول سواء فرض لها مهرا ولم يفرض لها والذى عليه اصحابنا
انها لا تجب لها المتعه لانها تستحق المهر كما دلت عليه الاية السابقة فهو حسبها
قال فى ن عندنا انها مخصوصة ان نزلتا معا ان كانت تلك متاخرة فهذه
منسوخة لان عندنا لا تجب المتعه الا للمطلقة التى لم يدخل بها ولم يفرض
لها مهرا فاما المدخول بها فلها مهر مثلها ان لم يسم لها مهرا وان سمى لها
مهرا فما سمى لها وغير المدخول بها المفروض مهرها لها نصف المهر ولا متعه فى هذه
الاحوال ولا يبعد حملها على ما يشمل التمتع الواجب والمستحب كما اشار

اليه فى ق وذكره ى وهو موافق لمذهبنا ويؤيده اخبار دلّت على المتعة
لكل مطلقة روى الحلبى عن ابى عبد الله ع فى قول الله عزّ وجلّ وللمطلّقات
متاع بالمعروف حقّا على المتّقين قال متاعها بعد ما تنقضى عدّتها على
الموسع قدره وعلى المقتر قدره وكيف يمتعها وهى فى عدّته ترجوه و
يرجوها ويحدث الله بينهما ما يشاء الحديث وهو ظاهر فى ثبوت المتعة
بعد الدّخول اذ العدة انما تكون معه ونحوها رواية سماعة عن ابى عبد الله
عليه السّلم انه قال فى قول الله عزّ وجلّ وللمطلّقات متاع بالمعروف حقًّا
على المتّقين قال متاعها بعد ما تنقضى عدّتها وسياق ما تقدم وفى صحيحة
على بن رئاب عن زراره عن ابى جعفر عليه السّلم انه قال متعة النساء واجبة دخل
بها او لم يدخل بها وتمتع قبل ان تطلق والوجوب محمول على تاكّد الاستحباب
واوجب الشافعى فى الجديد المتعة بعد الدّخول سواء فرض لها او لم يفرض
محتجا بعموم الاية وقوله تعالى فتعالين امتعكنّ واسرحكنّ وذلك فى حق نساء
دخل بهن النبى صلى الله عليه وآله وقال ابو حنيفة لا متعة لها وهو قول الشافعى
فى القديم لانها تستحق المهر كالمطلّقة بعد الفرض قبل الدّخول وقد
اشرنا الى انّ هذا قول اصحابنا ويجاب عمّا ذكره الشافعى انّ العموم يخصّ
بغيره كما بيناه وحكاية النبى صلى الله عليه وآله لا يستدل بها على ثبوت
الحكم فى حق الغير ايضا وربما احتجّ الشافعية على الاول بالقياس نافى وجوب المتعة
للممسوسة المفوضة وغيرها قياسا على المفوضة غير الممسوسة ولم يعتبروا المفهوم

الاية

الاية السابقة الدالة على نفى المتعة للممسوسة كما اشرنا اليه فانّ القياس عندهم
مقدم على المفهوم كما قالوه فى اصولهم وفيه بعد فانّ ايجاب الشئ بمثل
هذا القياس الذى لا يعلم علته مع مخالفته ظاهر القران لا وجه له اذ يجوز ان
يكون العلّة فى وجوب المتعة هنا الطلاق مع عدم الفرض والمس فلا
يتعدى الى غيره من الصور ونقل فى ق عن الزهرى متعتان احداهما
يقضى بها السلطان من طلق قبل ان يفرض بها والثانية حقّا على المتّقين من
طلق بعد ما يفرض ويدخل بها قال وخاصمت امراة الى شريح فقال متّعها   ويدخل بها
ان كنت من المتّقين ولم يجبره عليها وهو موافق للقول بالاستحباب وقد
سلف ان الاعتبار فى المتعة بحال الزوج من غناه واعساره وقال ابو حنيفة
يجب درع وخمار وملحفة على حسب الحال الا ان يكون مهر مثلها اقل من ذلك
فلها حينئذ الاقل من نصف مهر المثل والمتعة ولا تنقص من خمسة دراهم لان اقلّ
المهر عشرة دراهم فلا ينقص من نصفها وفيه بعد وقال الشيخ فى ط واما
قدر الواجب فعلى ما يفرضه السلطان وقال قوم الاعتبار بحال الزوج لقوله
تعالى ومتّعوهنّ على الموسع قدره الاية وهو الاقوى والظاهر ان احدًا
من اصحابنا لم يذهب الى اعتبار فرض السلطان وما ذكره الشيخ قول لبعض
العامة كما اشرنا اليه الرابعة الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ قيمون عليهن   النسخ
فى التدابير كقيام الولاة على رعيتهم وعلّل ذلك بامرين موهبىّ اشار
اليه بقوله بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ اى بسبب تفضيله بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ اى الرجال

على النساء وذلك بالعلم والعقل وحسن الراى والتدبير
والعزم ومزيد القوة فى الاعمال والطاعات والفروسيه والرمى وان
منهم الانبياء والائمه عليهم السلام والعلماء وفيهم الامامة الكبرى وهى
الخلافه والصغرى وهى الاقتداء بهم فى الصلوة وانهم اهل الجهاد
والاذان والخطبه الى غير ذلك مما اوجب الفضل عليهن قال فى ق وفيه
دليل على ان الولاية انما تستحق بالفضل لا بالتغليب والاستطالة والقهر
قلت هذا مما اجراه الله على لسانه فانا لم نجد فيمن تقدم على على
بعد النبى صلى الله عليه وآله فضيلة يستحق بها الولاية كما عرف فى محله وكسبى
اشار اليه بقوله وبما انفقوا من اموالهم فى نكاحهن كالمهر والنفقة وجميع
ما يحتاجون اليه قيل نزلت فى سعد بن الربيع احد نقباء الانصار نشزت
عليه امراته حبيبه بنت زيد فلطمها فانطلق بها ابوها الى رسول الله صلى الله
عليه وآله لتقتص منه فنزلت فقال اردنا امرا واراد الله امرا والذى اراد
الله خير ورفع القصاص ومن ثم قيل لا قصاص بين الرجل وامراته
فيما دون النفس ولو شجها وقيل لا قصاص فى اللطمه ونحوها واما الجرح
والقتل ففيه القصاص فالصالحات من النساء قانتات مطيعات
لله تعالى ولازواجهن حافظات للغيب مواجب الغيب اى يحفظن ما يجب حفظه
من النفس والفرج والمال فى غيبة الازواج لئلا يلحق الازواج العار
بسبب زناها ولئلا يلحق به الولد الحاصل من نطفة غيره ولئلا

يضيع

يضيع ماله ومنزله بدخول من لا ينبغى شرعا وعرفا وقيل لاسرارهم ولا
يبعد العموم وعن الصادق ع قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ما استفاد
امرء مسلم بعد الاسلام افضل من زوجة تسره اذا نظر اليها وتطيعه اذا
امرها وتحفظه اذا غاب عنها فى نفسها وماله ونحوه عن الباقر ع وفى الصحيح
عن الرضا ع قال ما افاد عبد فائدة خيرا من زوجة صالحة اذا راها سرته
واذا غاب عنها حفظته فى نفسها وماله وعن النبى صلى الله عليه وآله خير
النساء امراة ان نظرت اليها سرتك وان امرتها اطاعتك وان غبت
عنها حفظتك فى مالها ونفسها وتلا الاية ونحوها من الاخبار بما حفظ الله
اى بما حفظ الله لهن على الازواج من المهر والنفقة والقيام بحقوقهن والذب
عنهن او بحفظ الله اياهن بالامر على حفظ الغيب والحث عليه بالوعد
والوعيد والتوفيق له فما على الاول موصولة وعلى الثانى مصدرية
واللاتى من النساء تخافون تعرفون بالقراين والامارات نشوزهن
ترفعهن عن مطاوعة الازواج ومخالفتهن اياهم من نشز الشئ ارتفع
ومنه نشز الارض المرتفعه وذلك بظهور اسبابه واماراته كالتقطيب فى
وجهه والتبرم بحوايجه المتعلقه بالاستمتاع بان تمنع او تتثاقل اذا دعاها
او تغير عادتها فى ادبها معه قولا او فعلا ونقل فى مع عن الفرا ان معناه
تعلمون نشوزهن قال وقد يكون الخوف بمعنى العلم لان خوف
النشوز العلم بوقعه وهو اولى فان مجرد ظن النشوز لا يقتضى ثبوت

الاحكام الآية فعظوهن اولا بالقول والنصيحة بان يقول لها اتقى الله
فان لى عليك حقا وارجعى عما انت عليه واعلمى ان طاعتى عليك
فرض ونحو ذلك واهجروهن فى المضاجع فى المراقد اذا لم ينجع الوعظ
ولم يؤثر النصح بالقول والمراد لا تدخلوهن تحت اللحاف او لا تباشروهن
فيكون كناية عن الجماع وقيل المضاجع المبايت اى لا تبايتوهن بمعنى اعتزال
فراشه عنهن وهو خيرة الشيخ فى ط والمروى عن ابى جعفر ع ان الهجران فى المضجع
ان يحول اليها ظهره وهو قول على بن بابويه فى رسالته وابنه فى المقنع قال
العلامة فى لف كلا القولين عندى جائز ويختلف ذلك باختلاف
الحال فى السهولة والطاعة وعدمها واضربوهن اذا لم يؤثر الهجر فى المضجع
والمراد ضربا غير مبرح ولا مدم وعن ابى جعفر ع ان تضرب بالسواك والترتيب
بين الامور المذكورة لازم كما يعطيه سياقها ويؤيده ما روى عن على عليه السلم
انه قال يعظها بلسانه فاذا انتهت فلا سبيل له عليها فان ابت هجر مضجعها
فان ابت ضربها فان لم تتعظ بالضرب بعث الحكمين وقيل ان الترتيب
مرعى عند خوف النشوز فاما عند تحقق النشوز فلا باس بالجمع بين الكل
فان اطعنكم رجعن الى طاعتكم فلا تبغوا عليهن سبيلا فلا تطلبوا
عليهن سبيلا للضرب والهجران والمراد انه يجب عليكم ان لا تتعرضوا لهن
بالاذا والتوبيخ والتجنى وليكن ما كان منهن سابقا كان لم يكن فان التائب
من الذنب كمن لا ذنب له ان الله كان عليا كبيرا لعل فايدة ذكر

الوصفين بيان انتصاره لهن وقوته على الانتصار ان هن ضعفن او المراد
انه تعالى مع علوه وكبريائه يتجاوز عن سياتكم ويتوب عليكم فانتم احق
بالعفو عن ازواجكم او انه يتعالى ويتكبر ان يظلم احدا او ينقص حقه
ففى الآية دلالة على عدم جواز الهجران والضرب بدون النشوز لكنها
دلالة بالمفهوم والجواز معها بالمنطوق والامر هنا جاز ان يكون للاباحة
فان الضرب لا يكون مستحبا فضلا عن وجوبه بل يمكن ان يكون مرجوحا
فان العفو حسن نعم لو علم ترتب الفساد على تركه امكن الاستحباب
بل الوجوب ايضا وح يتجرى الاحكام الخمسة فيه لعليم ذلك بادى نظر الحال
ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء تساووا بينهن فى الميل القلبى
بحيث لا يكون لاحديهن عندكم ميل زايد على ميل الاخرى ويكون الميل
والمعاشرة متساوية بينهن من غير زيادة لاحديهن على الاخرى ليتحقق العدل
على الحقيقة فان ذلك متعذر ومن ثم نقل عنه صلى الله عليه واله انه
كان يقسم بين نسائه فيعدل ويقول هذه قسمتى فيما املك فلا
تؤاخذنى فيما تملك ولا املك وهو دال على انه غير مقدور ولو
حرصتم على ذلك وبذلتم الجهد وبالغتم فيه فلا يجب عليكم تمام العدل
وغايته بل هو مرفوع عنكم فلا تميلوا كل الميل بترك ما هو المستطاع
لكم فتجوروا على المرغوب عنها كل الجور فان ما لا يدرك كله لا يترك
كله فيجب ان اجتناب كل الميل ما هو فى حد اليسر والطاقة

النساء

فلا تفرطوا فيه ان وقع منكم التفريط فى العدل كله وفيه توبيخ على
وقوع التفريط فى كل الميل مع امكان عدمه فتذروها كالمعلقة
التى ليست بذات بعل يميل اليها ويعاشرها معاشرة الازواج ولا
مطلقة خالية من الزوج وفى الحديث عنه صلى الله عليه وآله من كانت
له امراتان يميل مع احديهما جاء يوم القيمة واحد شقيه مايل وان
تصلحوا فى القسمة بين الازواج والتسوية بينهن فى النفقة والكسوة وغير
ذلك وتتقوا فى المستقبل عن الميل وقد الى الميل الذى نهيتم عنه فان
الله كان غفورا رحيما عادته الغفران والرحمة الى المحسنين فى النفقة
فيغفر لكم ما صدر منكم من التقصير بالتوبة او تفضلا منه تعالى وفى الاية
دلالة على تحريم الميل الكلى على احدى الزوجات وايجاب التسوية بحسب
المقدور والا انه كالمجمل وتفصيله يعرف من الاخبار وعن ابى جعفر ع ان النبى
صلى الله عليه واله كان يقسم بين نسائه فى مرضه فيطاف به بينهن
وان عليا ع كان له امراتان فكان اذا كان يوم واحدة لا يتوضأ فى
بيت الاخرى السادسة وان امراة خافت من بعلها توقعت منه لما ظهر
لها من الامارات والمخايل نشوزا ترفعا عن صحبتها وتجافيا عنها او اعراضا
بان يريد طلاقها وذلك لبعض الاسباب من طعن فى سن او دمامة
او شين فى خلق او خلق او ملال او طموح عين الى اخرى او نحو ذلك
فلا جناح عليهما لا اثم ولا حرج على كل واحد من الزوجين

ان

ايضا فيها

ان يصلحا بينهما صلحا اى يتصالحان بان تترك المراة له قسمها
او تضع عنه بعض ما يجب لها من نفقة او كسوة او نحو ذلك مستعطفة له
به لتستديم المودة معها وتقيم فى حباله فلا يطلقها وتبقى على الزوجية
وعن ابن عباس ان سوده بنت زمعة خشيت ان يطلقها رسول الله صلى الله
عليه وآله فقالت لا تطلقنى واجلسنى مع نسائك ولا تقسم لى واجعل
يومى لبعض نسائك فنزلت وعن عايشة انها نزلت فى المراة تكون
عند الرجل فيريد ان يستبدل بها غيرها فتقول امسكنى وتزوج
بغيرى وانت فى حل من النفقة والقسمة كما فعلت سودة بنت زمعة
حين كرهت ان يفارقها رسول الله صلى الله عليه واله وعرفت مكان
عايشة من قلبه فوهبت لها يومها وروى الكلينى فى الحسن عن الحلبى
عن ابى عبد الله عليه السلم قال سالته عن قول الله عز وجل وان امراة
خافت من بعلها نشوزا او اعراضا فقال هى المراة تكون عند الرجل
فيكرهها فيقول لها انى اريد ان اطلقك فتقول له لا تفعل
انى اكره ان تشمت بى ولكن انظر ليلتى فاصنع بها ما شئت وما كان
سوى ذلك من شىء فهو لك ودعنى على حالتى فهو قوله تعالى فلا جناح
عليهما ان يصلحا بينهما صلحا وهو هذا الصلح ونحوها رواية
على بن حمزة قال سالت ابا الحسن ع عن قول الله عز وجل وان امراة
خافت من بعلها نشوزا او اعراضا فقال اذا كان كذلك فهم

بطلاقها فقالت له امسكني وادع بعض ما عليك واحللك من
يومي وليلتي حل له ذلك ولا جناح عليهما ورواية ابي بصير عن ابي
عبد الله ع قال سالته عن قول الله عز وجل وان امراة خافت من بعلها
نشوزا او اعراضا قال هذا تكون عنده المراة لا تعجبه فيريد طلاقها
فتقول له امسكني ولا تطلقني وادع لك ما على ظهرك واعطيك
من مالي واحللك من يومي وليلتي فقد طاب ذلك له ويمكن قصر
الاية على مضمون هذه الاخبار وخصوصا الخبر الاول لقوله ع
وهو هذا الصلح ولكن المفسرين عمموا الحكم في الطلاق وغيره
وقالوا متى خافت المرأة بمعنى علمت او ظنت نشوز الرجل وترفعه او
اعراضه وانصرافه ببعض منافعها او هجرانها او نحوه لامارات اوجبت
ذلك مثل طعن في سن او دمامة او شين في خلق او خلق او نحوه جاز
لهما ان يصلحا بينهما صلحا بترك القسمة والمهر ونحو ذلك ويؤيد
العموم ما في رواية زرارة قال سئل ابو جعفر ع الى ان قال ومن تزوج
امراة فلها ما للمراة من النفقة والقسمة ولكنه اذا تزوج امراة فخافت
منه نشوزا او خافت ان يتزوج عليها او يطلقها فصالحته من
حقها على شيء من نفقتها او قسمتها فان ذلك جائز لا باس به وكيف
كان فاذا لم تفعل المراة الصلح بطيب من نفسها فليس له الا ان يمسكها
بمعروف او يسرحها باحسان ولم نر في كلام احد من المفسرين المشهود

تفاسيرهم

تفاسيرهم من فسر الاية بما يوجب الجائها الى الصلح باسقاط بعض حقوقها
الواجبة فتوقف بعض المتاخرين في ذلك غفول عن لفظة خافت في
الاية فانها ظاهرة في عدم وقوع ذلك وانما هو بمجرد خوفها ولا حاجة
الى ان تحمل الاية على ترك بعض الامور المتعارفة المتداولة بين
الزوجين من التلطف وحسن المعاشرة زائدة على الواجبات
بان يتركه ويعمل بمحض الشرع المر اعراضا عنها وتوجها الى غيرها لما يجد
فيها من المنفرات على ان ذلك غير لازم ايضا فان الخوف لا يلزم ان
يكون بمثل ذلك ويجوز ان يكون بغيره من الامارات وبالجملة الجاء المراة
الى الصلح بترك حقوقها الواجبة حرام قطعا ولا خلاف فيه والصلح
خير لكم من الفرقة بعد حصول الالفة او من النشوز والاعراض وسوء
العشرة او خير الخيور وهي جملة اعتراضية وكذا قوله واحضرت الانفس
الشح ومن ثم لم يعتبر والاولى للترغيب في المصالحة والثانية
لتمهيد العذر في المماكسة ومعنى احضار الانفس الشح ان الشح جعل حاضرا
لها لا يغيب عنها ابدا ولا تنفك عنه وهي مطبوعة عليه والغرض ان
المرأة لا تكاد تسمح بقسمتها وما لها من الحقوق والرجل لا تكاد نفسه
تسمح بان يمسكها اذا رغب عنها واحب غيرها وان تحسنوا بالاقامة
على نسائكم وان كرهتموهن واحببتم غيرهن وتصبروا على ذلك
مراعاة لحق الصحبة وتتقوا النشوز والاعراض ونقص حقوقهن فان الله

كان بما تعملون من الاحسان والتقوى خبيراً عليما به وبا
لغرض فيه فيجازيكم عليه اقام كونه عالما باعمالهم مقام اثابته اياهم
عليها الذى هو فى الحقيقة جواب الشرط اقامة السبب مقام المسبب

النوع الرابع فى اشياء من توابع النكاح وفيه ايات الاولى قل للمؤمنين يغضوا من

فى سورة التوبه

ابصارهم يغضوا من نظرهم واصل الغض النقص والفعل مجزوم
لانه جواب شرط مقدر والتقدير قل للمؤمنين غضوا من ابصاركم
فانك ان تقل لهم يغضوا كذا قاله الطبرسى فى مجمع واحتمل ان يكون
مجزوما بتقدير لام الامر اى ليغضوا من ابصارهم واحتمل بعضهم ان
يكون جزمه على انه جواب الامر المحذوف اى قل غضوا يغضوا وهو
كما ترى مع ان حذف المقصود وابقاء غير المقصود لا يعهد فيما بينهم وفى
ان من للتبعيض والمراد غض البصر عما يحرم والاقتصار به على ما يحل
ثم قال وجوز الاخفش ان يكون من مزيدة ولا يذهب عليك ان مقتضى
التبعيض غض بعض البصر دون بعض وليس هو المراد وانما المراد الغض
عن بعض المبصر كما دل عليه قوله غض البصر عما يحرم والاقتصار على ما يحل
الا ان يكون المراد من غض البصر النقصان من النظر فلا يبصر الا ما حرم الله
واحتمل بعضهم ان تكون من لابتداء الغاية ولا يبعد ترجيح كونها
زايدة بحسب المعنى ويكون معنى الاية غض البصر على العموم ويخرج
ما يستثنى بادلة اقتضته وتخصيص الخطاب بالمؤمنين مع ان

الكفار

الكفار مشاركوهم فى استحقاق العذاب على الترك للتشريف او انه لا
فقدان مقدمة التكليف ويحفظوا فروجهم نقل فى مجمع عن ابن زيد
ان كل موضع فى القران ذكر فيه حفظ الفرج فهو عن الزنا الا فى هذا
الموضع فان المراد به الستر حتى لا ينظر اليها احد ورواه على بن ابرهيم
فى تفسيره عن ابى بصير عن ابى عبد الله ع قال كل اية فى القران فى ذكر
الفروج فهو من الزنا الا هذه الاية فانها من النظر ولا يحل للرجل ان ينظر
الى فرج اخيه ولا يحل للمراة ان تنظر الى فرج اختها وعلى هذا
فقد يستدل بالاية على انه لا يجب على الرجل الا حفظ عورته وعلى
تحريم ابدائها الى غيره سوى ما استثنى فى موضع اخر من الزوجة
والمملوكة او الشهادة او العلاج ونحو ذلك فان مقتضى الاية
تحريم ابداء العورة واظهارها فقط والاصل عدم وجوب ما زاد عليه
فدل هذا على عدم وجوب ستر ما عدا الفرج على الرجال وان بدنهم ليس
بعورة وان حرم على النساء رؤيته بمقتضى الامر بغض ابصارهن وفى
هذا دلالة واضحة على ان عورة الرجل ليست الا الفرج فاثبات
ما زاد عليه يحتاج الى دليل واضح يرفع حكم الاصل وليس الفرج الا المخرجين
ذلك ازكى لهم انفع لدينهم ودنياهم واطهر لما فيه من البعد عن الريبة
ان الله خبير بما يصنعون لا يخفى عليه اجالة ابصارهم واستعمال ساير حواسهم
وتحريك جوارحهم وما يقصدون بها فليكونوا على حذر منه فى كل حركة

وسكون روى الكليني عن سعد الاسكاف عن ابي جعفر ع قال استقبل شاب من
الانصار امراة بالمدينة وكان النساء يتقنعن خلف اذانهن فنظر اليها وهي
مقبلة فلما جازت نظر اليها ودخل في زقاق قد سماه فجعل ينظر خلفها واعترض
وجهه عظم في الحايط او زجاجة فشق وجهه فلما مضت المراة نظر فاذا الدماء تسيل
على صدره وثوبه فقال والله لاتين رسول الله صلى الله عليه وآله ولاخبرنه
قال فاتاه فلما راه رسول الله صلى الله عليه وآله قال له ما هذا فاخبره
فهبط جبرئيل ع بهذه الاية قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم
ذلك ازكى لهم الاية الثانية وقل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن
فلا ينظرن الى ما لا يحل لهن النظر اليه ولا يخفى انه كالمجمل اذ لا يعلم ما يحل
وما لا يحل ويمكن حمله على المنع من النظر الى الاجانب راسا ويؤيده حديث ابن ام
مكتوم عن ام سلمة قالت كنت عند النبي صلى الله عليه وآله وعنده ميمونة فاقبل
ابن ام مكتوم وذلك بعد ان امرنا بالحجاب فقال صلى الله عليه وآله احتجبا فقلنا
يا رسول الله اليس اعمى فقال صلى الله عليه وآله افعميا وان انتما كذا نقله بعض اصحابنا
والذي رواه الكليني عن احمد بن ابي عبد الله قال استاذن ابن ام مكتوم على
النبي صلى الله عليه وآله وعنده عايشة وحفصة فقال لهما قوما فادخلا البيت فقالتا
انه اعمى فقال ان لم يركما فانتما تريانه ونقل العلامة في كره عن بعض علمائنا جواز
النظر الى وجه الرجل وكفيه لان الرجل في حق المراة كالمراة في حق الرجل قال
وهو قول اكثر الشافعية واستدل برواية ام سلمة السابقة وفي دلالتها على

ذلك

في سورة النور

ذلك نظر بل الظ منها العدم مطلقا قال وقال بعضهم انها تنظر الى ما يبدو
منه عند المهنة دون غيره اذ لا حاجة اليه وقال بعضهم انها تنظر الى جميع بدنه
الا ما بين السرة والركبة وليس كنظر الرجل الى المراة لان بدنها عورة في نفسه
ولذلك يجب ستره في الصلوة ولانها لو استويا لامر الرجل بالاحتجاب كالنساء
انتهى ولا يخفى ما فيه ويحفظن فروجهن عما يستر وعدم الابداء على ما سلف او
عن الزنا ولعل تقديم غض البصر على حفظ الفرج لما ان النظر رائد الفجور
والبلوى فيه اشد واكثر ولا يكاد يقدر على الاحتراس منه ولا يبدين زينتهن
اي مواضعها الا ما ظهر منها وبعد الاستثناء يبقى الباطن فيجب عدم ابدائه للاجانب
قال في ك والزينة ما تزينت به المراة من حلي او كحل وخضاب فما كان ظاهرا
منها كالخاتم والفتخة والكحل والخضاب فلا باس بابدائه للاجانب ثم قال وذكر
وهي حلقة لا فص لها
الزينة دون مواقعها للمبالغة في الامر بالتصون والستر لان هذه الزين واقعة
في مواضع من الجسد لا يحل النظر اليها لغير المذكورين في الاية وهي الذراع والساق
والعضد والعنق والراس والصدر والاذن فنهى عن ابداء الزين نفسها
ليعلم ان النظر اذا لم يحل اليها لملابستها تلك المواقع بدليل ان النظر اليها
غير ملابسة لها لا يقال في حله كان النظر الى المواقع انفسها متمكنا في الحظر
ثابت القدم من الحرمة شاهدا على ان النساء حقهن ان يحتطن في سترها ويتقين الله
في الكشف عنها ثم قال بعد اسطر فان قلت ما المراد بموقع الزينة ذلك العضو كله ام
المقدار الذي تلابسه الزينة منه قلت الصحيح انه العضو كله كما فسرت مواقع الزينة

الخفيه وكذا مواقع الزينة الظاهرة الوجه موقع الكحل فى عينه والخضاب بالوسمة
فى حاجبيه وشاربيه والحمرة فى خديه والكف والقدم موقعا الخاتم والفتخة
والخضاب بالحنا وانما تسومح فى هذه المواضع لان سترها فيه حرج فان المرأة
لا تجد بدا من مزاولة الاشياء بيديها ومن الحاجة الى كشف وجهها خصوصا
فى الشهادة والمحاكمة والنكاح وتضطر الى المشى فى الطرقات وظهور قدميها
وخاصة الفقيرات منهن وهذا معنى الا ما ظهر منها اى الا ما جرت العادة والجبلة
على ظهوره والاصل فيه الظهور وقلت مع قطع النظر عن تصحيح الضمير فى قوله وشاربيه
وحاجبيه ليس فى شىء مما ذكره تعرض الى استثناء ما ذكره من المواضع فان استثناء
الوجه بكونه موقع الكحل لا يخفى ما فيه اذ موقع الكحل العين فقط لا الوجه بتمامه
الا ان يريد ان موضع الكحل العين والخضاب بالوسمة الحاجب والحمرة الخد
ومجموع الثلثة تمام الوجه لكن يبقى الكلام فى ان المراد بالزينة ما ذكره واحتمال
ارادة الثياب قايم كما ذكره بعضهم وكون هذه المواضع مما يضطر اليها فى بعض
الاحوال لا يوجب استثناؤها من المواضع المحرمة اختيارا فان مع الضرورة
يجوز ابداء الباطنة ايض مع ان فى اعتبار العادة نظر لانها ان اريد بها ما
كانت فى زمن الرسول صلى الله عليه واله فغير معلومة وان اريد بها ما كانت
الان بالنسبة الى الفقيرات فهى اوسع مما ذكره لانهم قد يبدون الرقبة
بل الصدر والساقين فتامل واعتبار العادة الجبلية غير معلوم انحصارها
فيما ذكره بل الظ الزيادة عليه والحق ان الاية لا تتم من اجاله والروايات

ايض

ايض مختلفة فى ذلك ولا يبعد استثناء الكفين والعينين والحاجبين كما
اقتضته صحيحة الفضيل بن يسار قال سالت ابا عبد الله عليه السلم عن الذراعين
فى المراة هما من الزينة التى قال الله تع ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن قال نعم
وما دون الخمار من الزينة وما دون السوارين فان ما وراء الخمار من الزينة ظ
فى العينين والحاجبين فقط وما دون السوارين ظ فى الكف وفى موثقة زرارة
عن ابى عبد الله عليه السلم فى قول الله تبارك وتعالى الا ما ظهر منها قال
الزينة الظاهرة الكحل والخاتم اما استثناء الوجه بتمامه وان اختاره
اكثر اصحابنا فلا لعدم ما يدل عليه والرواية الواردة ضعيفة مرسلة فلا
يصار اليها فى استثناء ذلك بعدم ما تقدم وقد نقل العلامة
فى كره عن الشيخ جواز النظر الى وجه الاجنبية وكفيها على كراهية
اذا لم تخف الفتنة لقوله تع ولا يبدين زينتهن الا ما ظهر منها قال وهو
مفسر بالوجه والكفين ونقله عن اكثر الشافعية ونقل عن باقيهم
قول اخر بالتحريم لاتفاق المسلمين على منع النساء من ان يخرجن مسفرات
ولو حل النظر لنزلن منزلة الرجل ولان النظر التى مظنة الفتنة وهى
محل الشهوة فاللائق بمحاسن الشرع حسم الباب والاعراض عن
تفاصيل الاحوال كالخلوة بالاجنبية ثم قوى هذا القول والشيخ
فى ق بعد ان نقل الاقوال فى تفسير الزينة قال واجمعوا على ان الوجه

والكفين ليس بعورة لجواز اظهاره في الصلوة ثم قال والاحوط قول ابن
ابن مسعود وهو كون المراد بالزينة الظاهرة الثياب وهذا يشعر بتوقفه
في استثناء الوجه والكفين في النظر ومما ذكرنا يظهر ما في كلام بعض
النظر حيث قال والمستثنى هو الوجه والكفان لانها ليست بعورة
والاظهر ان هذا في الصلوة لا في النظر فان كل بدن الحرة عورة
لا يحل لغير الزوج والمحرم النظر الى شيء منها الا لضرورة كالمعالجة
وتحمل الشهادة ووجه النظر عدم ما يوجب تقييد الاية بحال الصلوة مع
اطلاقها فان قيل الموجب للتقييد هو الجمع بين كون بدن الحرة كله عورة
وبين جواز كشف الوجه والكفين في الصلوة قلنا جواز كشفه في
الصلوة لا يوجب تقييد الاطلاق بالصلوة هنا بل يؤيد جواز النظر
فان العورة يجب سترها في الصلوة فليس هو من العورة فيجوز النظر اليه
ومن هنا لم يتعرض صاحب ي لهذا التقييد والحق ان هذا المقام
في غاية الاشكال والاحتياط غير خفي على من قصده وليضربن بخمرهن
مقانعهن جمع خمار على جيوبهن ليحصل بذلك ستر الصدور والنحور
منهن على ما قيل ان جيوبهن كانت واسعة تبدو منها نحورهن وصدورهن
وما حواليها وكن يسدلن الخمر من ورائهن فتبقى مكشوفة فأمرن ان
يسدلنها من قدامهن حتى يغطينها ويجوز ان يراد بالجيوب الصدور

تسمية بما يليها ويلابسها ومنه قولهم ناصح الجيب وقيل انهن امرن بذلك
ليسترن شعورهن وقرطهن واعناقهن ولا يبدين زينتهن يعني الزينة
الباطنة التي لا يجوز كشفها في الصلوة كذا في ي ولعل تكرير النهي عن
الابداء لبيان من يحل له الابداء ومن لا يحل له الا لبعولتهن فانهم
المقصودون بالزينة ولهم ان ينظروا الى جميع بدنهن او اباءهن
او اباء بعولتهن او ابنائهن او ابناء بعولتهن او اخوانهن
او بني اخوانهن المراد الاباء وان علوا والابناء وان سفلوا
والاخ اعم من ان يكون من الطرفين او احدهما والظاهر ان
هؤلاء مستثنون نسبا ورضاعا للصدق الشرعي ولكونهم محارم
يحرم النكاح بينهم قال في ي ولم يذكر الاعمام والاخوال لئلا
يصفها العم عند ابنه والخال كذلك نقله عن الشعبي ثم قال ومعناه
ان سائر القرابات تشترك الاب والابن في المحرمية الا العم والخال
وابناءهما فاذا راها الاب فربما وصفها لابنه وليس بمحرم فيداني
تصوره لها بالوصف نظره اليها وهذا ايضا من الدلالات البليغة على
وجوب الاحتياط عليهن في الستر انتهى كلامه وهو جيد وحيث ان
المراد من الزينة موضعها فلا يبعد ان يستفاد من الاية جواز النظر
الى مواضعها فقط فلا يتعدى الى غيرها وخصوصا المواضع الخفية في
اكثر الحالات والقريبة من العورة وهذا اولى مما قيل ان المستثنى لغير

البعولة جميع البدن الا العورة فتامل فيه وفي ق ان الزينة الخفية

كالسوار والخلخال والدملج والقلادة والاكليل والوشاح للراس

والقرط للاذن وقد ذكر ان المراد بالزينة مواقعها مبالغة على ما عرفت

ثم قال وانما تسومح في الزينة الخفية اوليك المذكورين دون المكانوا مختصين

به من الحاجة المضطرة الى مداخلتهم ومخالطتهم ولقلة توقع الفتنة

من جهاتهم ولما في الطباع من النفرة عن مماسة القرايب وتحتاج المراة

الى صحبتهم في الاسفار للنزول والركوب وغير ذلك وظاهر هذا

الكلام اختصاص جواز النظر لهولاء بمواقع الزينة الخفية دون ما

عداها واطرح منه كلام تى او نسائهن يعني النساء المومنات

دون الكافرات وان كن ذميات ومقتضى ذلك عدم جواز

تجرد المسلمة بين نساء اهل الذمة ولا تبدى للكافرة الا ما تبدى

للاجانب ونقله العلامة في كن قولا عن الشيخ قال وهو احد

قولي الشافعية لقوله تعالى او نسائهن وليست الذميات من نسائنا

ثم قال والاقوى الجواز كنظر المسلمة الى المسلمة وقد يرجح القول الاول

لاقتضاء الاضافة ذلك فتامل فيه او ما ملكت ايمانهن

في ق الطم انه عني بنسائهن وما ملكت ايمانهن من في صحبتهن وخدمتهن

من الحراير والاماء والنساء كلهن سواء في حل نظر بعضهن الى بعض

وقيل ما ملكت ايمانهن هم الذكور والاناث جميعا وعن عايشة

انها اباحت النظر اليها لعبدها حتى انها كانت تمشط والعبد ينظر اليها وعن سعيد بن المسيب

مثله ثم رجع وقال لا تغرنكم آية النور فان المراد بها الاماء وهذا هو الصحيح لان عبد المراة

بمنزلة الاجنبي منها خصيا كان او فحلا وتوضيحه ان تحريم التزويج العبد لمولاته

عارض غير موبد كمن عنده اربع نسوة لا يجوز له التزوج بغيرهن فلما لم يكن هذه

الحرمة موبدة كان العبد بمنزلة ساير الاجانب قلت وهذا هو المشهور بين اصحابنا

وورد في الاية عن ائمتهم عليهم السلام ان المراد بما ملكت ايمانهن الاماء دون العبيد

الذكران نعم في بعض اخبارنا ما يدل على جواز نظر العبد الى مولاته لكنها محمول

على التقية او على صغر المملوك او كبره وهرمه بحيث لم يبق فيه شهوة فان قيل

اذا اريد بما ملكت ايمانهن الاماء يلزم التكرار ضرورة ان الاماء من النساء

قلنا المراد من النساء الحراير فلا تكرار واعلم ان الخلاف بين اصحابنا في جواز

نظر المملوك الى مولاته انما هو بالنسبة الى المملوك الخصي البالغ اما المملوك الفحل

البالغ فالمشهور بل كاد ان يكون اجماعا انه لا يجوز له النظر الى مولاته نعم في

كلام الشيخ في ط ما يدل على ميله الى جواز نظر المملوك مطلقا لكنه رجع عنه

اخيرا او التابعين غير اولي الاربة الحاجة الى النساء من الرجال الذين

يتبعونك لينالوا من طعامك وهم البله المولى عليهم او الذين بهم عنن ولا حاجة

لهم في النساء لعجزهم او الشيوخ الذين انتهت شيوختهم الى حد الهرم ولا شهوة

لهم ويويد الاول ما رواه زرارة في الصحيح قال سالت ابا جعفر عن قول الله عز

وجل او التابعين غير اولي الاربة من الرجال الى اخر الاية قال الاحمق الذي

لا ياتي النساء وروى عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سالته عن اولي الاربة
من الرجال قال الاحمق المولى عليه الذي لا ياتي النساء وروى العامة عن زينب
بنت ام سلمة ان النبي صلى الله عليه وآله دخل عليها وعندها مخنث فاقبل
على اخي ام سلمة وقال يا عبد الله ان فتح الله لكم الطايف دلك على بنت غيلان
فانها تقبل باربع وتدبر بثمان عني عكن بطنها فقال صلى الله عليه وآله لا يدخلن
عليكم هذا فاباح النبي صلى الله عليه وآله دخول المخنث عليهن حين ظن انه من
غير اولي الاربة فلما علم انه يعرف احوال النساء واوصافهن علم انه من اولي الاربة
فحجبه وقريب من هذا الحديث روى الكليني في الكافي ومقتضى الاية جواز نظرهم
الى موضع الزينة الباطنة اذ هم داخلون في المستثنى لجواز النظر الى ذلك كما
يقتضيه سياق الاية وعلى هذا فلا يبعد ما في ق انهم شيوخ صلحاء اذا كانوا
معهم غضوا ابصارهم لان الكلام فيمن يجوز له الكشف ويجوز له النظر اليه
كما يقتضيه السياق وانتصاب غير على الحالية ويجوز جرها على الوصفية و
قرئت بالوجهين معا واحتمل في ق ان يكون نصبها على الاستثناء وفيه
تامل او الطفل وضع الواحد موضع الجمع بناء على ان المراد الجنس الذي لا
ينافي الجمع ونبه عليه قوله الذين لم يظهروا على عورات النساء اما من
ظهر على الشيء اذا اطلع عليه اي لا يعرفون ما العورة ولا يميزون بينها وبين
غيرها واما من ظهر على فلان اذا قوي عليه وظهر على القرآن اخذه واطاقه
اي لم يبلغوا اوان القدرة على الوطى كما في ق والجبل المراد باوان

القدرة البلوغ الواحد المراهق فلو كان مراهقا لم يجز له النظر الى محل
الزينة كغيره اذ هو في حكم البالغ فبطل ما ذهب اليه بعض الشافعية من جواز النظر
ما لم يبلغ نظرا الى ثبوت الحل فلا يرتفع الا بسبب ظاهر وهو البلوغ ولا يضربن
بارجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن ليتقعقع خلخالها فيعلم
انها ذات خلخال فان ذلك يورث ميلا في الرجال ويحركها في شهوتهم
وفي ق كانت المراة تضرب رجلها ليتقعقع خلخالها فيعلم انها ذات خلخال
قال ولو انهن عن اظهار صوت الحلي بعد ما نهين عن اظهار الحلي علم بذلك
ان النهي عن اظهار مواضع الحلي ابلغ وابلغ وبالجملة يستفاد منها ان كل
ما يجر الى الفتنة يجب الاحتراز عنه فان الرجل الذي يغلب عليه الشهوة اذا
سمع صوت الخلخال يصير ذلك داعيا له الى مشاهدتهن ومنه يعلم وجوب
اخفاء صوتهن اذا لم يؤمن من الفتنة او على تقدير الامن من الفتنة فهو يجب
اخفاء الصوت خلاف فقيل انه ليس بعورة لان نساء النبي كن يروين
الاخبار للرجال وقيل انه عورة والاحتياط غير خفي ومقتضى النهي عن الضرب
بارجلهن من غير تقييد بقصد الزينة او لا تحريم ذلك ايضا وتوبوا الى الله جميعا
ايها المؤمنون اذ لا يكاد يخلو احد منكم عن تفريط سيما في الكف عن
الشهوات والنظر المحرم لعلكم تفلحون اي تفوزون بثواب الجنة او
بسعادة الدارين قال في ق ان اوامر الله ونواهيه في كل باب لا يكاد
العبد الضعيف يقدر على مراعاتها وان ضبط نفسه واجتهد ولا يخلو من

تقصير يقع منه فلذلك وصّى المؤمنين بالتوبة وبالاستغفار وبتاميل
الفلاح اذا تابوا واستغفروا قال وعن ابن عباس توبوا مما كنتم تفعلونه
في الجاهلية لعلكم تسعدون في الدنيا والاخرة ثم قال فان قلت قد صحت
التوبة بالاسلام والاسلام يجب ما قبله فما معنى هذه التوبة قلت
اراد بها ما تقوله العلماء ان من ذنب ذنبا ثم تاب عنه يلزمه كلما ذكره
ان يجدد عنه التوبة لانه يلزم ان يستمر على عزمه وندمه الى ان يلقى ربه
انتهى ولعله يريد بتجديد التوبة كلما ذكره تجديد العزم على
تركه في الاوقات المستقبلة بمعنى انه لا يخطر بباله عزم فعله في شيء في
الاوقات فان العزم على فعل القبيح ولو بعد سنين متطاولة
حرام قطعا كما قالوه معنى التوبة حقيقة ويمكن ان يكون المراد بالتوبة
هنا الانقطاع الى الله تعالى ويؤيده ما روى عنه صلى الله عليه وآله انه
قال يا ايها الناس توبوا الى ربكم فاني اتوب الى الله في كل يوم مائة
مرة اورده مسلم في الصحيح كذا في ن **الثالثة** يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا
لِيَسْتَأْذِنْكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ في ن معناه مروا عبيدكم
واماءكم ان يستاذنوا عليكم اذا ارادوا الدخول الى مواضع خلواتكم
عن ابن عباس وقيل اراد العبيد خاصة وهو المروي عن ابي جعفر ع
وابي عبد الله ع قلت على هذا لا حاجة في النساء الى الاستيذان
كما دلت عليه الرواية وهي ما رواه زرارة عن ابي عبد الله ع في قول الله

عز وجل

سورة النور

عز وجل الذين ملكت ايمانكم قال هي خاصة في الرجال دون النساء قلت
فالنساء الى الاستيذان كما دلت عليه الرواية تستاذن في هذه الثلث ساعات
قال لا ولكن يدخلن ويخرجن الحديث وفي صحيحة الفضيل بن يسار عن ابي
عبد الله ع في قول الله عز وجل يا ايها الذين آمنوا ليستاذنكم الذين
ملكت ايمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلث مرات قيل من هم قال هم
المملوك من الرجال والنساء والصبيان الذين لم يبلغوا يستاذنون
عليكم عند هذه الثلث عورات الحديث وهو دال على استيذان النساء
ايضا ويترجح لموافقتها ظاهر الاية من العموم بالنسبة اليهما معا وعدم اختصاصها
بالعبيد وح فيكون اطلاق الذين مع كونه للمذكر على المجموع باعتبار
التغليب فانه باب واسع وربما اثبت بعضهم الاستيذان للنساء بطريق
الاولوية لانهن في حفظ العورة اشد حالا من الرجال ثم ان الذين
ملكت ايمانكم يشمل البالغين والصغار فالامر للبالغين على الحقيقة و
الصغار على وجه البيان والتاديب كما يؤمرون بالصلوة لسبع
وهو تكليف لنا بما فيه المصلحة لنا ولهم بعد البلوغ وقد ينقل عن ابن
عباس بان المراد الصغار وليس للكبار ان ينظروا الى مالكهم الا الى ما
يجوز للحر ان ينظر اليه وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ والصبيان الذين
لم يبلغوا من الاحرار عبر عن البلوغ بالاحتلام لانه اقوى دلايله سواء
كانوا محارم او اجانب لكن يشترط التمييز كما قاله في ن فان من لا تميز له

P.9

ولا شعور لا استيذان له لعدم حصول ما هو المقصود من الاستيذان فيه
ثلث مرات في مجموع ساعات الليل والنهار من قبل صلوة
الفجر لانه وقت القيام من المضجع وطرح ما ينام فيه من الثياب ولبس
ثياب اليقظة ومحله النصب على انه بدل من ثلث مرات او الرفع على انه خبر
مبتدء محذوف اى هي من قبل صلوة الفجر وحين تضعون ثيابكم
اى ثياب اليقظة للقيلولة من الظهيرة بيان للحين ومن بعد صلوة
العشاء لانه وقت التجرد عن اللباس والالتحاف باللحاف ولانه وقت
خلوة الرجل بامرأته والمراد تمام الليل ثلث عورات لكم ان قرء بالنصب
كما هو قراءة اهل الكوفة الا حفصا فعلى انه بدل من ثلث مرات وصح
الابدال مع كون ثلث مرات زمان وثلث عورات ليس كذلك لانه بتقدير
اوقات ثلث عورات حذف المضاف واعرب المضاف اليه باعرابه
وان قرء بالرفع كما هو قراءة الباقين فعلى انه خبر مبتدء محذوف اى
هذه ثلث عورات او مبتداء خبره ما بعده سمى كل واحد من هذه الاحوال
عورة لان الناس يختل تسترهم فيها والعورة الخلل ومنه الاعور المختل العين
وفي مع سمى سبحانه هذه الاوقات عورات لان الانسان يضع فيها
ثيابه فتبدو عورته قال السدى كان اناس من الصحابة يعجبهم ان يواقعوا
نساءهم في هذه الساعات ليغتسلوا ثم يخرجوا الى الصلوة فامرهم الله
سبحانه ان يامروا الغلمان والمماليك ان يستاذنوا في هذه الساعات

طا
تسترهم

الثلث

الثلث واطلاق الاستيذان يقتضي عدم تغير عبارته فيه فيتأتى بكل ما يحصله
وفي بعض الاخبار انه بالسلام وهو على الاستحباب ثم ان ظاهر الامر الوجوب
ولا نزاع فيه بالنسبة الى البالغ اما الاطفال فقيل بالوجوب عليهم ايضا ونقله الشيخ
في مع عن الجبائى ثم قال وقال قوم في ذلك دلالة على انه يجوز ان يؤمر الصبي
الذي يعقل لانه امره بالاستيذان وقال الاخرون ذلك امر للاباء ان ياخذوا
الاولاد بذلك ويمكن ان يكون الامر في الاطفال للارشاد وتعليم المعاش
فتامل وبالجملة ثبوت الوجوب على الاطفال هنا مخالف لقواعد التكليف الا
ان يقال المخاطب بهذا الخطاب المميز على ما عرفت فيمكن توجه الامر اليه لفهمه
وفيه ما فيه ليس عليكم ايها المؤمنون بالدخول عليهم ولا عليهم جناح
بعدهن بعد هذه الاوقات الثلثة في ترك الاستيذان ان يجوز
الدخول بغير استيذان وفي صحيحة الفضيل بن يسار عن ابي عبد الله ع
في قول الله تعالى ليستاذنكم الذين ملكت ايمانكم الاية قال هم المملوكون
من الرجال والنساء والصبيان الذين لم يبلغوا يستاذنون عليكم
عند هذه الثلث عورات ويدخل مملوككم وغلمانكم من بعد هذه
الثلث عورات بغير اذن ان شاؤا هذا واطلاق الاية مقيد بما اذا لم
يعلم الداخل ان المدخول عليه منكشف العورة او على حالة يقرب منها
والا لم يجز ايضا كما في غيرها ولعل تركه لندرته ثم انه تعالى بين العلة
في ترك الاستيذان بعدهن بقوله طوافون عليكم خبر مبتدء

محذوف والجملة استيناف مبينة للعذر الموجب للترخص في ترك الاستيذان
بعدهن يعني ان بكم وبهم حاجة الى المخالطة والمداخلة يطوفون عليكم للخدمة
وتطوفون عليهم للاستخدام فهم بحيث يكثر دخولهم وخروجهم وترددهم فلو ضم
الاستيذان في كل وقت لادى الى الحرج وفي هذا بيان لان الجناح بمعنى الحرج
ولتغيير الفريقين معا في ترك الاستيذان وذلك لشدة المخالطة والمداخلة
الموجبة لذلك قال وقرئ اذا رفعت ثلث عورات كان ليس عليكم في محل الرفع
على الوصف والمعنى هن ثلث عورات مخصوصة بالاستيذان قلت وقد
اشرنا انه يجوز ان يكون مبتدء خبره ما بعده فيكون في محل الرفع على الخبرية ايضا ثم
قال واذا نصبت لم يكن له محل وكان كلاما مقررا للامر بالاستيذان في تلك
الاحوال قلت مراده بكونه مقررا انه مؤكد لذلك فيمتنع العطف بينهما لكمال الاتصال
بعضكم على بعض بعضكم طائف على بعض او يطوف بعضكم على بعض وحذف
الخبر او الفعل لان الطوافون يدل عليه كذا في ق كذلك مثل ذلك التبيين
الذي بينه لكم في هذه الاية يبين الله لكم الايات اي الدلالات
على الاحكام والله عليم بما يصلحكم من الامور حكيم فيما يشرع لكم من
الاحكام قال ق وليس في هذه الاية ما ينافي اية الاستيذان فتنسخها
لانه في الصبيان ومماليك المدخول عليه وتلك في الاحرار البالغين اراد باية
الاستيذان قوله تعالى لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم فانها في الاحرار على
ما سيجيء ولعل وجه توهم النسخ ان الاية الاستيذان اقتضت وجوب

سورة النور

الاستيذان في كل وقت وهذه الاية تدل على وجوبه في الاوقات الثلثة
والحق ان توهم النسخ هنا بعيد فانه انما يكون مع التنافي كما ذكره ولا تنافي
بينهما الرابعة واذا بلغ الاطفال منكم اي من الاحرار دون المماليك فان
حكمهم سلف سابقا الحلم وبلوغ الحلم يراد به زمان يمكن فيه الاحتلام وقد
تقدم حده من الزمان وذلك ببلوغ الرجل خمس عشر سنه والانثى تسعا
وقيل غير ذلك على ما سبق فليستاذنوا في جميع الاوقات كما يعطيه الاطلاق
كما استاذن الذين من قبلهم الذين بلغوا من قبلهم واحتمل في ق ان يكون المراد
الذين ذكروا من قبلهم في قوله يا ايها الذين امنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم
حتى تستانسوا وتسلموا على اهلها الايه والمعنى ان الاطفال ماذون
لهم في الدخول بغير الاذن الا في العورات الثلث فاذا اعتاد الاطفال
ذلك ثم خرجوا من حد الطفولية بان يحتلموا او يبلغوا السن الذي يحكم عليهم
فيها بالبلوغ وجب ان يفطموا عن تلك العادة ويحملوا على ان يستاذنوا
في جميع الاوقات كما في الرجال الكبار الذين لم يعتادوا الدخول عليكم
الا باذن وفي صحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر ع قال ليستاذنكم الذين ملكت
ايمانكم الايه الى ان قال ومن بلغ الحلم منكم فلا يلج على امه ولا على اخته ولا
على بنته ولا على من سوى ذلك الا باذن ولا ياذن لاحد حتى يسلم لان
السلام طاعة الرحمن ونحوها من الاخبار قال في ق وهذا عندهم كالشريعة
المنسوخة وعن ابن عباس اية لا يؤمن بها اكثر الناس اية الاذن واني

فيها

لامر جاريتي ان تستاذن علي وساله رجل استاذن على اختي قال نعم
وان كانت في حجرك تمونها وتلى هذه الاية وعن ابن مسعود عليكم ان
تستاذنوا على اباىكم وامهاتكم واخواتكم وفي اخبارنا قريب من ذلك ايضا قال
ره واستدل به من اوجب استيذان البالغ على سيدته ولعل وجه الدلالة
عموم اللفظ ثم قال وجوابه ان المراد بهم المعهودون الذين جعلوا قسيما للمماليك
فلا يندرجون فيهم والحاصل ان المراد بهم الاحرار المقابلون الاية السابقة
في المماليك ويؤيده ما في رواية جراح عن الصادق ع قال يستاذن عليك
خادمك اذا بلغ الحلم في ثلث عورات اذا دخل في شيء منهن ولو كان بيته في
بيتك الحديث لظهور ان المراد بالخادم المملوك كذلك يبين الله لكم اياته
والله عليم حكيم كرره تاكيدا ومبالغة في الامر بالاستيذان الخامسة
والقواعد من النساء وهن العجائز التي قعدن عن الحيض والحمل جمع قاعد
لا قاعدة وذلك لشيئين احدهما ان ذلك كالطالق والحايض وما اشبههما
من الصفات المختصة بالمؤنث فلم يحتج الى علامة التانيث فان اردت الجلوس
قلت قاعدة لانها تشارك الرجال في ذلك فاحتيج الى التمييز والثاني ان
ذلك على معنى النسبة اي ذات قعود كما يقال نابل ودارع اي ذو نبل وذو
درع لا تريد به تثبيت الفعل اللاتي لا يرجون نكاحا لا يطمعن فيه لكبرهن
فليس عليهن جناح حرج واثم ان يضعن ثيابهن اي الثياب الظاهرة
كالملحفة والجلباب الذي فوق الخمار وقرأ ابن عباس ان يضعن جلابيبهن

فيها

والجملة خبر المبتدء وصح دخول الفاء في الخبر لتضمن المبتدا معنى الشرط فان اللام فيه
بمعنى الموصول غير متبرجات بزينة غير قاصدات بوضع ثيابهن اظهار
زينتهن التي امر الله باخفائها في قوله ولا يبدين زينتهن بل لمجرد التخفيف عن
انفسهن فاظهار الزينة في القواعد وغيرهن محظور واصل التبرج التكلف
في اظهار ما يجب اخفاؤه من قولهم سفينة بارج لا غطاء عليها والتبرج سعة
يرى بياضها محيطا بسوادها كله لا يغيب منه شيء الا انه خص بتكشف المراة زينتها
ومحاسنها للرجال وقال الشيخ في ن التبرج اظهار المراة من محاسنها ما يجب
عليها ستره وان يستعففن عن وضع الجلباب خير لهن من الوضع لانه
ابعد من التهمة لما فيه من زيادة التحفظ في الستر وذلك انهن في الجملة مظنة
شهوة وفتنة وفي ق لما ذكر الجائز عقبه بالمستحب بعثا منه على اختيار
افضل الطاعات واحسنها كقوله وان تعفوا اقرب للتقوى هذا
ومقتضى ما ذكر ان القواعد يباح لهن وضع الثياب الظاهرة ويحرم اظهار
مواضع الزينة الخفية ولا يخفى ان هذا لا يختص بالقواعد فان مقتضى ما سبق
اعني قوله ولا يبدين زينتهن الا ما ظهر منها جواز اظهار الزينة الظاهرة للمؤمنات
قاعدات وشابات والظاهر من سوق الاية ان للقواعد حكما من النساء يختص بها
ولا تشاركها غيرها قال الشيخ في ن وانما ذكر القواعد من النساء لان الشابة
يلزمها من الستر اكثر مما يلزم العجوز ومع ذلك فلا يجوز ان تبدي عورة لغير
محرم كالساق والشعر والذراع انتهى ومن هنا يزيد الاشكال في اجمال الاية

العين م

السابقة باعتبار ما يستثنى منها وحمل بعضهم هذه الاية على ان القاعدات
من النساء مستثنيات من حكم السابق الذى هو وجوب الستر وتحريم كشف
الزينة الباطنة ومواضعها المتقدمة فلا يحرم عليها كشف مواضع الزينة الباطنة
المحرم على غيرها ولكن يشترط ان لا تبرج بزينة اى لا تقصد اظهارها وفيه نظر
والاقدام عليه مشكل فان مثله يتوقف على دليل واضح بعد ورود الامر بالستر
على الوجه السابق مع انه يمكن ان يكون الفرق بين العجوز والشابة ان العجوز يباح
لها وضع الثياب الظاهرة وابداء وجهها وكفيها بل قدميها ولا كذلك الشابة
ويدل عليه ما فى الاخبار المعتبرة الاسناد كصحيحة محمد بن مسلم عن ابى جعفر ع فى قوله تعالى
والقواعد من النساء اللاتى لا يرجون نكاحا ما الذى يصلح لهن ان يضعن من
ثيابهن قال الجلباب وحسنة الحلبى عن ابى عبد الله ع انه قرا ان يضعن ثيابهن
قال الخمار والجلباب قلت بين يدى من كان فقال بين يدى من كان غير متبرجة
بزينة وحسنة محمد بن حمزة عن ابى عبد الله ع قال القواعد من النساء ليس عليهن جناح
ان يضعن ثيابهن قال تضع الجلباب وحده وفى حسنة حريز عنه ع انه قرا ان يضعن
ثيابهن قال الجلباب والخمار اذا كانت المراة مسنة فان وضع الخمار صريح فى جواز
كشف الوجه ونحوه ما هو قريب منه لا مطلقا وفى هذا ابطال لما حمله ذلك البعض
بقى الكلام فى شىء وهو انه تعالى جعله من مباحا لمن لا يرجى منهن النكاح وذلك
الحد غير معلوم فان الرجال والنساء متفاوت فيه تفاوتا كثيرا باعتبار
ازدياد الشهوة وكثرة الشبق ويمكن الرجوع فى ذلك الى سن الياس المعلوم

بالاخبار

في التفسير

بالاخبار والله سميع لاقوالكم عليم بما فى قلوبكم **السادسة** نساؤكم حرث
لكم مواضع حرث لكم تحرثون الولد واللذة حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه والكلام
على المجاز حيث شبههن بالمحارث تشبيها لما يلقى فى ارحامهن من النطف
التى منها النسل بالبذور فاتوا حرثكم انى شئتم اى فاتوهن كما تأتون
اراضيكم التى تريدون حرثها من اين شئتم فهو منصوب على الظرفية والعامل
فيه فاتوا وشئتم جملة فعلية فى موضع الجر باضافة انى اليها او بمعنى كيف شئتم
وح فيكون فى محل النصب على المصدر اى فاتوا حرثكم اى نوع شئتم ولا محل
للفعل والمشهور انها نزلت ردا على اليهود كانوا يقولون من جامع امراته وهى
مجبية من دبرها فى قبلها كان ولدها احول فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وآله
فنزلت وقيل انكرت اليهود اتيان المراة قائمة وباركة فرد عليهم وانزل اباحته
مطلقا واستدل بها على جواز اتيان المراة فى دبرها نظرا الى ان قوله انى
معناه من اين شئتم كقوله انى لك هذا اى من اين فيدل على تعدد الامكنة
فيلزم ان يكون المأتى متعددا ولا يتحقق تعدده الا مع جواز الاتيان
فى الدبر وبه قال كثير من اصحابنا وهو المشهور فيما بينهم ويؤيده من الاخبار ما رواه
صفوان بن يحيى قلت للرضا ع رجل من مواليك امرنى ان اسئلك عن
مسئلة قال وما هى قلت الرجل ياتى امراته فى دبرها قال ذلك له الحديث
وما رواه عبد الله بن يعقوب قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل ياتى امراته
فى دبرها قال لا باس به ونحوه وخالف فى ذلك جميع الفقهاء الا مالكا ف

تابعهم على ذلك بعض اصحابنا مستدلين على التحريم بهذه الاية نظرا الى ان
الله تعالى جعلهن حرثا والحرث انما يوتى للزرع ووجه التشبيه انهن يشبهن الارض
من حيث ان النطفة التي تلقى في ارحامهن للنسل كالبذر الملقى في الارض فيكون
المعنى فاتوا حرثكم من اى جهة شئتم بعد ان يكون الماتى واحدا وهو
موضع الحرث والتخيير في الجهة لبيان جواز اتيان المراة من قبلها على ما تقدم
ان سبب نزولها الرد على اليهود المانعين من الاخير وعلى هذا يجب
ان يكون الوطى حيث يكون النسل لا غير وليس هو الا القبل ويؤيده من الاخبار
ما رواه سدير قال سمعت ابا عبد الله ع يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله
محاش النساء على امتي حرام والجواب اما عن الاستدلال بالاية فلان الحرث
اسم للمراة لا الموضع المعين فيجوز اتيان المراة في اى مكان اراد من حيث انه اجزاء
الزرع ومن ثم جاز الاتيان في غير الدبر والقبل كالتفخيذ ونحوه بالاتفاق
ثم بعد التسليم ان المعنى فاتوا حرثكم كيف شئتم ومناسبة الحرث للاتيان
في محله وهو القبل لحصول الولد لا دلالة لها على قولهم اذ ليس فيها منع
الوطى في محل الحرث ولا المنع من غير الزراعة على انه لو صرح بالاتيان
بالقبل لما دل على منع غيره الا بمفهوم ضعيف لا حجة فيه عند المحققين ولقد
قال مالك ما ادركت احدا اقتدي به في ديني يشكل في ان وطى المراة
حلال ثم قرا نساؤكم حرث لكم الاية واما عن الرواية فضعيفة السند
لا تعارض ما اوردناه من الاخبار وحملها على التقية ممكن فان ذلك مذهب

في دبرها

اكثر

٣١٢

اكثر العامة وقدموا لانفسكم ما يدخر لكم من الثواب وهو الاعمال
الصالحة التي امرتم بها ورغبتم فيها وقيل هو طلب الولد فان في اقتناء
الولد نفعا عظيما روى عنه صلى الله عليه وآله انه قال اذا مات ابن ادم
انقطع عنه عمله الا عن ثلث ولد صالح يستغفر له وصدقة جارية وعلم ينتفع
به بعد موته وقيل هي التسمية عند الجماع وقيل الدعا عنده وهو ما روى
عن النبي صلى الله عليه وآله قال اذا اراد احدكم ان ياتى اهله فليقل
بسم الله اللهم جنبني الشيطان وجنب الشيطان ما رزقتنا فان
قدر بينهما ولد لم يضره شيطان وقيل هو التزويج ليحصل الولد و
من ثم استحب اختيار العفيفة لكونها الاصل الولود كما وردت به الاخبار
وقيل هو تقديم الافراط جمع فرط وهو الولد الذى يتقدم الانسان
قبل بلوغه لقوله صلى الله عليه وآله من قدم ثلثة من الولد لم يبلغوا الحنث
لم تمسه النار الا تحلة القسم فقيل يا رسول الله واثنان قال واثنان و
استفاده هذا من الاية بعيد مع انه غير اختيارى للانسان حتى يؤمر
به فيقتضى ارتكاب خلاف الظاهر في الامر بالتقديم واتقوا الله اى
عقابه بترك مجاوزة الحد فيما بين لكم من الاحكام واعلموا انكم ملاقوه
ملاقوا جزائه يعني ثوابه ان اطعتموه وعقابه ان عصيتموه وانما
اضافه اليه تعالى لضرب من المجاز والحث الى العمل بالواجب الذى عرفوه
والتحذير من مخالفة ما نهوا عنه لا ان اللقاء بمعنى الرؤية كما يذهب اليه

فيه الدعا عند المواقعة

اهل التشبيه وَبَشِّرِ المؤمنين الكاملين في الايمان والعاملين
المستوجبين للمدح والتعظيم لفعل الطاعات وترك المعاصي و
المبَشَّرُ به محذوف لمعلوميته والمراد بالجنة او بالثواب لانهما المستحقان
مع حصول التقوى التابعة والوالدات يرضعن اولادهن خبر
في معنى الامر كقوله تعم يتربصن والمعنى ليرضعن وفي جعل الخبر بمعنى الانشاء
مبالغة زايدة لما فيه من حث الامور وحمله على الفعل حتى كانه سارع في
الامتثال واستحق الاخبار عنه كما قالوه وهو مسلك من البلاغة لطيف
وفي ت عند تفسير قوله تعم الزاني لا تنكح الا زانية قرئ بالجزم على النهي والمرفوع
فيه معنى النهي ولكن ابلغ واكد كما ان رحمك الله ويرحمك ابلغ من ليرحمك
هذا كلامه وهذا الامر عندنا امر استحباب اذ لا يجب عليهن ارضاعهم نعم
هو واجب على الاب الا ان يكون الولد بحيث لا يشرب الا لبن امه او كان
بحيث لا يوجد مرضعة غيرها او كان الوالد عاجزا عن تحصيل غيرها لاعساره
وعدم قدرته على الاجرة فانه ح يجب على الام في اداء وليس بالاجرة وفي اللالي لكونه
ممن يجب نفقته عليها لكن اذا كانت قادرة ولم يكن الوالد ذا مال قيل ويحتمل ان
يكون المعنى ان الارضاع في هذه المدة للام بمعنى انه حقها ويجب على الاب
تمكينها منه ولا يجوز له الاخذ منها وارضاع غيرها ح فيكون اخبارا عن حق
الام الواجب على الاب فلا يحتاج الى الارتكاب الخروج عن الظاهر من
حمل الخبر على الامر قلت هذا المعنى يرجع الى الامر ايض فان التعبير بالفعل

عن

عن ذلك صريح فيه غايته انه في هذه الصورة يكون الامر ظاهرا في الندب
والاستحباب بخلاف الاول قال في ن وهذا امر استحباب لا امر ايجاب
والمعنى انهن احق بارضاعهن من غيرهن هذا كلامه وهو صريح فيما قلناه
وبالجملة حمل الاخبار هنا على ظاهره لا يستقيم بوجه كما صرحوا به ومقتضى ما
ذكرناه ان الارضاع حقها فلا يجوز ايثار الغير به في حال من الاحوال واذا لم
تختر ارضاعه لم تجبر عليه ولو طلبت الاجرة على ارضاعه وجب على الاب دفعها
اليه لقوله فان ارضعن لكم فاتوهن اجورهن وهو دليل الاستحباب الارضاع
عليها فان الواجب لا يستحق بفعله الاجرة لكن ذلك على تقدير عدم وجود متبرعة
او رضى غيرها بالاقل فلو حصل احد الامرين جاز اخذ الولد من الام ودفعه
الى المتبرعة وهذا هو المشهور بين اصحابنا وهو قول الشافعيه وظ الشيخ في ط
الام اذا طلبت الاجرة على رضاعه وكانت في حبال ابيه غير مطلقة منه
طلاقا رجعية فيه لا تستحق اجرة ولا ينعقد بينها وبين زوجها عقد اجارة لان
منافعها في كل وقت مستحقة للزوج في عقد النكاح فيما يرجع الى احكام الوطي
وتوابعه واذا ملك جميع المنافع لم تنعقد الاجارة واليه ذهبت الحنفيه وفيه
نظر فانا لا نم تملك الزوج منافعها وتملكه وجوه الاستمتاع لا يقتضي تملك
الاسترضاع وهو ظ والوالدات عام في المطلقات وغيرهن وما قيل انه
اراد الوالدات المطلقات لان الكلام فيهن فبعيد اذ العبرة بعموم اللفظ و
ادراج حكم عام في محل خاص في القرآن كثير حولين كاملين تقييدهما

فانه

بالكمال وان كانت التثنية تاتى على استيفاء العدد للتوكيد كقوله عشرة كاملة
ولما فيه من الاشعار بعدم التسامح فى الاطلاق لمن اراد ان يتم الرضاعة
متعلق بالحكم السابق اى هذا الحكم وهو ارضاع حولين كاملين لمن اراد
اتمام الرضاع ويحتمل تعلقه بيرضعن فان الوالد هو الذى يرضع الولد وينسب اليه
لا الام وفيه اشارة الى انه يجوز النقصان عنه على الاطلاق من غير تقييد ولكن اصحابنا
قيدوا النقصان بشهر او شهرين وربما ذكر بعضهم ثلثة اشهر ولعل هذا التحديد
اجماعى بينهم بمعنى انهم مجتمعون على انه لا يجوز نقصان مدة الارضاع عن احد
وعشرين شهرا وفى الروايات دلالة على ذلك ايضا وفيها ايضا ان الناقص عن
ذلك جور على الصبى ونقل فى ن عن قتادة والربيع ان الله فرض على الوالدات
ان يرضعن اولادهن حولين كاملين ثم انزل الرخصة بعد ذلك فقال لمن
اراد ان يتم الرضاعة يعنى ان هذا منتهى الرضاع وليس فيما دون ذلك
حد محدود وانما هو على مقدار صلاح الصبى وما يعيش به قوله يعنى
يحتمل ان يكون تفسيرا لما استفيد من كلامهما فى الرخصة لا انه كلامهما عن
اعتقاد وح فلا ينافى ما ذهب اليه اصحابنا من ان نهاية النقصان ثلاثة
لا اكثر كما تقدم هذا والحكم بكون منتهى الرضاع حولين وان كان ظاهرا
من الاية الا ان الاصحاب جوزوا الزيادة عليهما ايضا بمقدار شهر او شهرين
خاصة وح تتقيد الاية بذلك وسيجئ تمام ذلك انشاء الله تعالى ومقتضى
الاية ان الحولين حق لكل ولد سواء ولد لستة اشهر او اكثر ان اراد الولى الاتمام

الرضاع

الرضاعة ونقل فى ن عن بعضهم ان ذلك مخصوص بمن ولد لستة اشهر فان ولد
لسبعة اشهر فثلاثة وعشرون شهرا وان ولد لتسعة فاحد وعشرون
يطلب بذلك تكملة ثلثين شهرا فى الحمل والفصال كما دل عليه قوله تعالى وحمله و
فصاله ثلثون شهرا قال وعلى هذا يدل ما رواه اصحابنا فى هذا الباب لانهم
رووا ان ما نقص عن احد وعشرين شهرا فهو جور على الصبى انتهى وفى دلالة ما رواه
اصحابنا عليه نظر فان بعضهم يذهب الى ان اكثر مدة الحمل سنة وقد ادعى السيد
المرتضى عليه اجماع الامامية ومقتضى ما ذكر ان ارضاعه ثمانية عشر شهرا وهو غير
جائز باجماعهم وبما روى ان النقص عن احد وعشرين شهرا جور على الصبى والاية
محمولة على اقل ما يمكن فيه الحمل والفصال على ما بين فى محله وعلى المولود له
اى الذى يولد له وهو الوالد فان الولد يولد له وينسب اليه وتغيير العبارة
للاشارة الى المعنى المقتضى لوجوب الارضاع ومؤن المرضعة عليه رزقهن
وكسوتهن فى ن المراد الام وكسوتها ما دامت فى الرضاعة اللازمة وذلك فى
المطلقة عن الثورى والضحاك واكثر المفسرين قال ولم يرد به نفقة الزوجات
لانه قابلها بالارضاع ونفقة الزوجة لا تجب بسبب الارضاع وانما تجب
بسبب الزوجية ثم قال وقال بعضهم اراد نفقة الزوجات انتهى ولا يذهب عليك
انه على الثانى يؤيد ما ذهب اليه الشيخ من عدم الاجرة للام اذا كانت فى
حباله الا ان اجمال الاية يمنع من التعلق بها فى ذلك بالمعروف قيد فى الرزق
والكسوة اى على قدر اليسار والفقر حسب ما يكون معروفا فى العرف والشرع

رزقهم

مثله لمثلها وفي الحقيقة تفسير قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
طاقتها الا ما يشق عليها فان فيه حرجا وضيقا وقد قال تعالى يريد الله بكم اليسر
ولا يريد بكم العسر وعلى القول بحمل الاية على الاجرة الحاصلة بالارضاع كما هو
المشهور يكون في ذلك اشارة الى ان حقها اجرة مثلها لا انقص ولا ازيد
كما قيل والحكم بوجوب الاجرة على الاب مخصوص عندنا بما اذا كان الولد
ممن تجب نفقته على الوالد بان يكون فقيرا وابوه غنيا فلو كان الولد غنيا
كانت الاجرة في ماله دون مال ابيه ولو كانا فقيرين كالاب فعلى الام لانه ممن
يجب نفقته عليها هذا اذا كانت قادرة على ما زاد على الارضاع والا ففي
بيت المال على ما اقتضته الادلة من خارج لا تضار والدة بولدها ولا مولود
له بولده تفصيل وبيان لما تقدم اي لا يكلف كل منهما الاخر ما ليس في سعه
ولا يضاره بسبب الولد وانما قال لا تضار والفعل من واحد لانه لما كان معناه
المبالغة كان بمنزلة ان يكون الفعل من اثنين والمعنى ان الوالدة لا تضار
زوجها بسبب ولدها بان تعنف به وتطلب منه ما ليس بعدل ولا معروف
من الرزق والكسوة او ان تشغل قلبه في شان الولد او ان تقول له بعد
ما الفها الولد خذ ولدك مني واطلب ظئرا او تترك رضاع الولد فيحصل
للولد مرض في يد الاجنبية او لم تفعل ما وجب عليها بعد اخذ الاجرة بحيث
يحصل الضرر للولد فيتضرر الوالد بسببه ولا يضار المولود له ايضا امراته
بان يمنعها شيئا مما وجب عليه من الرزق والكسوة او يأخذ منها وهي تريد

ارضاع

ارضاعه فتضرر بمفارقة الولد او يكرهها عليه اذا لم ترده فتضرر بالاكراه
والذي رواه الكليني في الحسن عن الحلبي عن ابي عبد الله ع في قوله تعالى
لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده قال كانت المراة ترفع يدها الى زوجها
اذا اراد مجامعتها فتقول لا ادعك اني اخاف ان احمل على ولدي ويقول
الرجل لا اجامعك اني اخاف ان تعلقي فاقتل ولدي فنهى الله تعالى ان تضار المراة
الرجل وان يضار الرجل المراة الحديث ولعل نهي الرجل عن اضرارها على هذا
مقيد بما اذا مضت اربعة اشهر فصاعدا لعدم جواز ترك الوطي ح كي يصح النهي اما قبله فيجوز
فلا يكون منهيا عنه الا ان يحمل النهي على الكراهة ومقتضى الرواية ان اضرار الوالدة بترك
الوطي منهي عنه وان اتفق اضرار الولد المرتضع به بسبب حصول الحمل بل ربما قيل ان
مطلق الجماع حال الارضاع يضر المرتضع حملت او لا والفعل المذكور يحتمل بنائه للفاعل
والمفعول وما ذكرناه على التقديرين الاول وهو الظاهر من الرواية ومنه يعلم حال الثاني
بادنى نظر ولو قصرت الاية على ظاهر الرواية سهل الخطب ولكن الاولى الحمل على الجميع كما
اختاره [illegible] لعدم التنافي بينهما وفي التعبير بولدها وبولده بعد النهي
عن المضارة للاستعطاف لهما عليه وانه ليس باجنبي منهما فمن حقهما ان تشفق
عليه وكذا الوالد كما يشعر به الاضافة وهو يتم على الوجه السابق وعلى الوارث
مثل ذلك عطف على قوله وعلى المولود رزقهن وكسوتهن وما بينهما تفسير
المعروف معترض بين المعطوف والمعطوف عليه فكان المعنى وعلى وارث
المولود له مثل ما وجب عليه من الرزق والكسوة بمعنى ان المولود له اذا مات

وجب على من يرثه ان يقوم مقامه في ان يرزقها ويكسوها على الشريطة التي
ذكرت من المعروف وتجنب الضرار ولكن الكلام في الوارث الذي يجب عليه ذلك
فان نفقة الولد لا تجب على غير الابوين وهو يقتضي عدم وجوب اجرة الرضاع على غيرهما
كما ذهب اليه اصحابنا وهو قول الشافعية فانهم يذهبون الى ان النفقة لا تجب على غير
الاصول او الفروع والظ حمله على الصبي فانه وارث الاب والمراد ان المرضعة تمان
من ماله اذا مات الاب بمعنى ان مؤنتها من ماله بعد موت ابيه فيدفعها اليها
الولي او الوصي او الحاكم او من ينوب به ويمكن حمل الوارث بمعنى الباقي كقوله صلى الله
عليه وآله واجعله الوارث منا والمعنى ان على الباقي من الابوين مثل ذلك الرزق
والكسوة والوجهان يوافقان ما ذهب اليه اصحابنا الامامية من عدم النفقة على غير الاباء
والاولاد وقيل المراد وارث الصبي الذي لو مات الصبي ورثه وحكاه في مجمع البيان عن جماعة
من العامة وضعفه ظ فان الوارث انما يقال حقيقة على من ورث بالفعل واطلاقه على
من يصير فيما بعد وارثا على تقدير موت الصبي وتخليفه لا في غاية البعد ويمكن
حمله على وارث الاب مطلقا ويكون فيه اشارة الى وجوبها على الورثة في مال الميت
قال في ك وقد روي في اخبارنا ان على الوارث كائنا من كان النفقة قال وهذا
يوافق الظاهر وبه قال قتادة واحمد بن اسحق قلت يمكن المصير الى ذلك نظرا الى الاية
والاخبار ويكون هذا مستثنى من المواضع التي لا يجب فيها النفقة قال وهذا
يوافق الظ على غير الابوين ويمكن حمل الاخبار على ما اذا وقعت الاجارة قبل موت
الاب ومات قبل ان يسلم الاجرة بتمامها فانه يجب على الورثة دفع الباقي الى

المرضع

المرضع ويكون فيها دلالة على عدم بطلان الاجرة بموت الموجر فتامل فان ارادا
اي الولد والوالدة فصالا اي قطع الولد عن الرضاع وفطامه قبل الحولين عن
تراض منهما وتشاور صفة الفصال اي فصالا صادرا عن تراض منهما وتشاور
بينهما قبل اتمام الحولين مشتمل على مصلحة الصبي وعدم اضراره به والتشاور
المشاورة والمشورة استخراج الرأي من شرت العسل اذا اخرجته فلا جناح
عليهما فلا اثم عليهما فيما فعلاه من الفصال قبل الحولين وفيه توسعة بعد
التحديد بالحولين واشتراط رضاء الاب مما لا كلام فيه لانه ولي الطفل
واما الام فانها احق بالتربية وهي اعرف بحال الصبي مع كثرة شفقتها عليه
فناسب اعتبار رضاها اذ لم يكن قصدها الا الاصلاح ولعل في اطلاق التشاور
من غير الاضافة اليهما اشارة الى انه لا ينبغي اخلاؤه من مشورة العارفين بحال
الصبي زيادة عليهما وحمل الفصال على ما قبل الحولين هو الظ من الاية ورواه الحلبي
في الحسن عن ابي عبد الله ع قال وان اراد افصالا عن تراض منهما قبل ذلك
كان حسنا والفصال هو الفطام والمشار اليه بذلك الحولين المتقدم ذكرهما
ونقل في ك قولا عن ابن عباس بحمله على ما قبل الحولين وبعدهما وهو موافق لما
ذكره اصحابنا من جواز الزيادة على الحولين بشهر او شهرين كما عرفت الاشارة اليه
ولا يخفى بعد هذا القول عن السياق وان اردتم خطاب للازواج ان
تسترضعوا اولادكم ان تطلبوا مراضع لهم غير امهاتهم اما لاباء امهاتهم عن الارضاع
او لعلة بهن من انقطاع لبن او غيره وحذف احد المفعولين للاستغناء عنه

كما تقول استنجحت الحاجة ولا تذكر من استنجحته وهكذا الحكم في كل مفعولين
لم يكن احدهما عين الاخر فلا جناح عليكم في ذلك الاسترضاع اذا سلمتم
الى المراضع ما اتيتم اى ما اردتم ايتانه واعطائه لهن من الاجرة فان التعبير
بالفعل عن الارادة كثيرا وما ضمنتم والتزمتم وجواب الشرط محذوف دل عليه
ما قبله ويحتمل كونه من غير جنسه مثل فقد خرجتم عن عهدة الواجب وبرئت ذمتكم
ونحوه وليس التسليم شرطا في جواز الاسترضاع ولا في صحة الاجارة ولا يترتب على عدمه
جناح وان وجب عليه الوفاء به نعم هو ندب الى الاولى ويجوز ان يكون للحث والترغيب
على ان يكون الشيء الذي تعاطاه حاضرا عندها مسلما اليها لتكون طيبة النفس
راضية فتبذل غاية الجهد فيه ويعود ذلك صلاحا لشأن الطفل واحتياطا له
في امره بالمعروف متعلق بسلمتم امروا ان يكونوا عند تسليم الاجرة الى المراضع
مستبشري الوجوه ناطقين بالقول الجميل مطيبين لانفس المراضع بما امكن حتى يؤمن
تفريطهن بقطع معاذيرهن ويعود نفع ذلك الى الصبي ايضا وفي اطلاق نفي الجناح
في استرضاع المراضع دلالة على ان للزوج ان يسترضع الولد ويمنع الزوجة من الارضاع
مطلقا لكنه عندنا مقيد بما اذا وجدت متبرعة بارضاعه ولم تتبرع الام به او بما
اذا وجد من يرضعه باقل مما طلبت الام ولم ترض به فلو اتفق الامران لم يكن للاب
انتزاعه منها ولا استرضاع غيرها لمكان اولويتها كما اقتضته صدر الاية واتقوا الله
يعنى معاصيه او عذابه في مجاوزة ما حد لكم من امر الاطفال والمراضع بل مطلق
الواجبات والمحرمات واعلموا ان الله بما تعملون بصير اى باعمالكم عليم لا يخفى

عليه

عليه شيء منها وفيه تهديد وتخويف من مخالفة احدوده الثامنة ولا جناح
عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء التعريض ضد التصريح وهو ايهام المقصود
بما لم يوضع له حقيقة ولا مجازا وحاصله ان تضمن كلاما ما يصلح للدلالة على المقصود
وعلى غير المقصود الا ان اشعاره بجانب المقصود اتم وارجح كقول السائل للغني
جئتك لاسلم عليك يريد به الاشارة الى طلب شيء منه واصله من العرض للشيء
الذي هو جانبه وناحيته منه كان المتكلم امال الكلام الى جانب يدل على الغرض و
يسمى التلويح ايضا لانه يلوح منه ما يريده والفرق بين التعريض والكناية ان التعريض
ما عرفته والكناية الدلالة على الشيء بغير لفظه الموضوع له بل بلوازمه كطويل النجاد
لطويل القامة وكثير الرماد للمضياف والخطبة بالضم والكسر اسم للحالة غير ان المضموم
خص بالموعظة والمكسور بالذكر الذي يستدعى به الى عقد النكاح والمراد بالنساء
المعتدات مطلقا وخصها بالمعتدة للوفاة ومقتضاه عدم جواز التعريض بخطبة
المعتدة من الطلاق البائن وهو احد قولي الشافعية مستدلين عليه بان لصاحب
العدة ان ينكحها فاشبهت الرجعية والاصح عندهم الجواز لانقطاع سلطنة الزوج
عنها وحصول البينونة وقد استظهره في اخر تفسير هذه الاية وح فلا وجه
لتخصيصها الاول بالمعتدة بالوفاة الا ان يكون غرضه الاقتصار بالمجمع عليه فيما
بينهم والمختلف فيه فان المعتدة عن الوفاة لا خلاف فيه عندهم وما ذكرناه اولى
لظهور الاية في العموم واحتياج التخصيص الى مخصص واضح والاصل عدمه وكون الكلام
قبله في المتوفى عنها لا يستلزم لان العبرة لعموم اللفظ الواجب تخصيصها بغير ذات

العدة الرجعية لانها فى حكم الزوجة اجماعًا فلا يجوز لها التعريض من غير الزوج والتعريض
فى الخطبة ان يقول لها انت جميلة ونافعة وصالحة للتزويج ونحو ذلك من اوصافها
او يذكر بعض من اوصافه مثل انا محتاج الى التزويج وعسى الله ان ييسر لى امرأة
صالحة او انا من قريش وانى الراغب فى النساء ونحو ذلك وروى فى ق عن
ابن المبارك عن عبد الرحمن بن سليمان عن خالته قالت دخل علىّ ابو جعفر محمد بن على
م وانا فى عدتى فقال قد علمتِ قرابتى من رسول الله صلى الله عليه وآله وحق جدى
على عليه السلم وقدمى فى الاسلام فقالت غفر الله لك اتخطبنى فى عدتى وانت
يؤخذ عنك فقال او قد فعلتُ وانما اخبرتك بقرابتى من رسول الله صلى الله
عليه وآله وموضعى وقد دخل رسول الله صلى الله عليه وآله على ام سلمه وكانت عند
ابن عمها ابى سلمه فتوفى عنها فلم يزل يذكر لها منزلته من الله وهو متحامل على
يده حتى اثر الحصير فى يده فما كانت تلك خطبة او اكننتم فى انفسكم اى
سترتم واضمرتم فى قلوبكم من نكاحهن بعد مضى عدتهن ولم تذكروه
بالسنتكم لا معرضين ولا مصرحين علم الله انكم ستذكرونهن لا محالة
ولا تصبرون على الكتمان والسكوت عن النطق برغبتكم فيهن وعدم صبركم
لان شهوة النفس اذا حصلت فى باب النكاح لم يكد المرء يصبر عن النطق
بما ينبئ عن ذلك وهذه الجملة كالعلة لرفع الجناح بالتعريض فى الخطبة وفيه
نوع توبيخ ولكن لا تواعدوهن سرًّا استدراك عن محذوف دل عليه
ستذكرونهن اى فاذكروهن ولكن لا تواعدوهن سرًّا اى نكاحًا

جماعًا

عبّر بالسر عنه كقول امرء القيس الا زعمت بسباسة القوم اننى كبرت والا يحسن السر امثالى
ويحتمل ان يراد بالمواعدة بما يستهجن لان مسارتهن فى الغالب بما يستهجن من المجاهرة به
الا ان تقولوا قولًا معروفًا وهو ان تعرضوا بالخطبة ولا تصرحوا بها وقد تظافرت
اخبارنا عن الائمة عليهم السلم بان المراد بالقول المعروف التعريض بالخطبة
وفيها ان من المواعدة سرًّا ان يقول لها موعدك بيت فلان وان منهم من
ان يعزم عقد النكاح وهو فى الحقيقة استثناء من لا تواعدوهن اى لا تواعدوهن
مواعدة قط الا مواعدة معروفة غير منكرة مشتملة على تعريض التصريح او لا
تواعدوهن الا بالقول المعروف وهو التعريض وعلى هذا فسرًّا غير
داخل فى المستثنى منه ولا يجوز ان يكون الاستثناء منقطعا من سرًّا لاداءه
الى قولك لا تواعدوهن الا التعريض والتعريض غير مواعد به بل مذكور
فى الحال وفيه نظر فان على تقدير انقطاع الاستثناء يكون مفاد الكلام
انكم لا تواعدوهن مواعدة سر ولكن تعرضوا لهن بالقول المعروف الذى
لا يشتمل على التصريح بالخطبة ولا محذور فيه اذ لا يلزم كونه موعودا وقريب
من ذلك فى ذكر ومقتضى الاية جواز التعريض بالخطبة للمعتدة بائنا وتحريم التصريح
بها وليس الحكم مقصورًا على المعتدة من الوفاة كما اشرنا اليه ولا تعزموا عقدة
النكاح من عزم الامر وعزم عليه يتعدى ولا يتعدى وذكر العزم للمبالغة
فى النهى عن عقد النكاح فى العدة لان العزم على الفعل متقدم فاذا
نهى عنه كان عن الفعل انهى والمراد لا تعزموا عقد عقدة النكاح فى العدة

لان العزم على الفعل وعقد النكاح الحالة الثانية بسبب العقد
بين الزوجين فلا يتعلق بها الفعل وقيل معناه ولا تقطعوا عقد
النكاح فان اصل العزم القطع بدليل لا صيام لمن لم يعزم الصيام من الليل كذا
في ق واعترض بان الاسناد الى الحديث غير واضح اذ يحتمل القصد والنية واجيب
بان النية يعتبر فيها القطع ولا يكفي مجرد القصد كما قالوا حتى يبلغ الكتاب
اجله حتى ينتهي ما كتب وفرض من العدة فالكتاب بمعنى المكتوب اي المفروض
ويجوز ان يراد بالكتاب القران والمعنى حتى يبلغ فرض الكتاب اي ما فرض في القران
من العدة والاجل المضروب لها وهو بعيد واعلموا ان الله يعلم ما في
انفسكم من العزم على ما لا يجوز وغيره من الاسرار والضماير فاحذروه ولا
تعزموا على ما نهى عن العزم عليه فانه يعاقبكم على ذلك وقد يستدل به على
ترتب العقاب على العزم على الحرام كما اختاره السيد المرتضى ويدل عليه غيره من
الايات والاكثر على ان العزم على المعصية لا يعاقب عليه ما لم تقع المعصية منه نعم
يثبت يثاب بعزم الطاعة وهذا من الطافه تعالى على عباده وعلى هذا فالاية
محمولة على المبالغة في عدم قربان المعصية ويمكن حمل كلامهم على انه تعالى لا يعاقب
بالعزم على المعصية عقابها كما يثبت على العزم على الطاعة ثوابها فلا تنافي بين
كلام السيد المرتضى وكلامهم فتامل واعلموا ان الله غفور حليم فلا
يعاجلكم بالعقوبة بمجرد العزم بل يؤخر العقاب حتى يقع المنهي عنه
بحلمه وعدم خوف الفوت والعجز ففيه ايماء الى قول الاكثر والمراد انه لا يعاجل

بالعقوبة

في سورة النور

التاسعة

بالعقوبة في جميع المعاصي بل ينتظر المسقط كالتوبة وفي الاخبار دلالة على ذلك
ايضا التاسعة الزاني لا ينكح الا زانية اي الفاسق الخبيث الذي من شانه الزنا
والتعجب لا يرغب في نكاح الصوالح من النساء اللاتي على خلاف صفته وانما
يرغب في نكاح فاسقة خبيثة من شكله فان المشاكلة علة الالفة والاجتماع والمخالفة
على النفرة والافتراق او مشركة لانها تقرب منه في خبث الفعل والزانية
لا ينكحها الا زان اي الفاسقة الخبيثة المسافحة لا يرغب في نكاحها الصلحاء من
الرجال بل ينفرون ويتباعدون عنها وانما يرغب في نكاحها من هو في
مثلها في الفسق او مشرك لمكان الالفة وكان حق المقابلة ان يقال والزانية
لا تنكح الا زان او مشرك لكن الاية وردت في بيان احوال الرجال في الرغبة
فيهن على ما قيل انها نزلت في رجل من المسلمين استاذن النبي صلى الله عليه وآله
في ان يتزوج ام مهزول وهي امراة كانت تسافح ولها راية على بابها تعرف
بها وانها نزلت في فقراء المهاجرين حيث رغبوا في نكاح موسرات كانت
في المدينة من بغايا المشركين فاستاذنوا رسول الله صلى الله عليه وآله
فنزلت وفي قرن الزنا بالشرك في الموضعين تغليظ لامر الزنا وتقبيح
على فاعليه حيث انه بمثابة الشرك والاية وان كانت ظاهرها الخبر فهي في معنى
النهي اي لا ينكح الزانية ولا الزاني ويؤيده قوله تعالى وحرم ذلك على المؤمنين
الممدوحين عند الله بالايمان لانه تشبه بالفساق والانخراط في سلكهم وحضور
موقع التهمة والتسبب لسوء المقالة بين الناس والطعن في النسب واحتمل في ق

ان تكون الاية خبرا محضا على معنى ان عادتهم جارية على ذلك وعلى المومن ان لا يدخل
نفسه تحت هذه العادة ويتصون عنها وعلى هذا فلا يرد ان الزاني قد ينكح
المومنة العفيفة والزانية قد ينكحها المومن العفيف ويمكن الجواب ايضا بان المراد ان
الزاني في الغالب لا ينكح الا زانية وكذا الزانية في الغالب لا ينكحها الا الزاني
وظاهر النكاح في الاية بمعنى العقد لا الوطي كما هو المتبادر من اطلاقه وما في
وقيل المراد بالنكاح الوطي وليس بقوله لامرين احدهما ان هذه الكلمة اينما وردت
في القران لم ترد الا في معنى العقد والثاني فساد المعنى وادائه الى قولك الزاني
لا يزني الا بزانية والزانية لا تزني الا بزان قلت ويؤيد كونه بمعنى العقد ورود
روايات عدة بان الاية المذكورة وردت في رجال ونساء كانوا على عهد رسول الله
صلى الله عليه واله مشهورين بالزنا فنهى الله عز وجل عن اولئك الرجال والنساء
والناس اليوم على تلك المنزلة من شهر شيئا من ذلك او اقيم عليه حد فلا تزوجوه
حتى تعرفوا توبته روى ذلك زراره وابو الصباح الكناني عن الصادق عم ومحمد بن
مسلم عن الباقر عم وغيرهم ممن روى عنهما ومقتضى ذلك عدم جواز نكاح
المشهورة بالزنا او المحدودة قبل التوبة دواما ومتعة وقد صرح الصدوق
ره بان من تمتع بالزانية فهو زان لان الله تعالى يقول الزاني لا ينكح الا زانية
او مشركة والزانية لا ينكحها الا زان او مشرك واليه ذهب ابن البراج ولكن
المشهور بين الاصحاب الجواز على كراهة واحتج لهم العلامة ره بالاصل وبما رواه
زراره قال سال عمار وانا عنده عن الرجل يتزوج الفاجرة متعة قال لا باس وان كان

التزويج

التزويج الاخر فليحصن بابه وعن علي بن يقطين قلت لابي الحسن ع نساء
اهل المدينة قال فواسق قلت فاتزوج منهن قال نعم واجابوا عن الاية بان
النكاح يراد به الوطي وفيه نظر اما الاصل فبعد الدليل لا وجه له والرواية غير
واضحة الصحة ويمكن حملها على التزوج بالفاجرة بعد التوبة ولا كلام فيه
ورواية علي بن يقطين غير صريحة في كون الفسق بسبب الزنا وحمل النكاح
في الاية على الوطي قد تقدم ما فيه والاحتياط يقتضي ما ذكرناه وقيل كان نكاح
الزانية محرما في اول الاسلام ثم نسخ بقوله وانكحوا الايامى منكم الاية فانها
تتناول المسافحات وفيه نظر اذ لا تنافي بين العام والخاص ليحكم بكون العام
ناسخا له والمعهود في ذلك التخصيص كما ثبت في محله **النوع الخامس في اشياء تتعلق**
بنكاح النبي صلى الله عليه واله وازواجه وفيه ايات الاولى يا ايها النبي قل لازواجك ان كنتن
تردن الحيوة الدنيا السعة والتنعم فيها وزينتها وزخارفها فتعالين
امتعكن اعطيكن متعة الطلاق واسرحكن سراحا جميلا والسراح
الجميل الطلاق من غير خصومة ولا مشاجرة بين الزوجين وتلك تقدم حكم متعة
الطلاق وان كنتن تردن الله ورسوله اي طاعة الله وطاعة رسوله
والدار الاخرة فان الله اعد للمحسنات يا العارفات المريدات للاحسان
المطيعات اجرا عظيما يستحقر دونه الدنيا وزينتها روى الواحدي
باسناده عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال كان النبي صلى الله عليه واله
جالسا مع حفصة فتشاجرا فقال لها هل لك ان اجعل بيني وبينك رجلا

في سورة الاحزاب

٢٢٦

قالت نعم فارسل الى عمر فلما ان دخل عليهما قال لها تكلمي فقالت يا رسول الله
تكلم ولا تقل الا حقا فرفع عمر يده فوجا وجهها ثم رفع يده فوجا وجهها
فقال له رسول الله كف فقال عمر يا عدو الله النبي لا يقول الا حقا والذي
بعثه بالحق لولا مجلسه ما رفعت حتى تموتي فقام النبي صلى الله عليه وآله فصعد
الى غرفة فمكث فيها شهرا لا يقرب شيئا من نسائه يتغدى ويتعشى فيها
فانزل الله هذه الايات وقيل ان ازواج النبي صلى الله عليه وآله سالنه شيئا
من عرض الدنيا وطلبن منه زيادة في النفقة وآذينه لغيرة بعضهن على بعض
فآلى رسول الله صلى الله عليه وآله منهن شهرا فنزلت اية التخيير بين مفارقته
واختيار زينة الدنيا وبين اختياره والصبر على ضر الفقر لئلا يكون مكرها
لهن على الضر والفقر ومقتضى الاية وجوب التخيير عليه وعلى هذا اصحابنا
وللشافعية قول بان التخيير لم يكن واجبا عليه وانما كان مندوبا وفيه
بعد وهذا التخيير ليس له حكم عند اكثر اصحابنا بل هو من خواصه بالنسبة
الى نسائه وان من اختار منهن الحيوة الدنيا وزينتها يطلقها لقوله فتعالين امتعكن
واسرحكن الاية وعند العامة القائلين بوقوع الطلاق بالكناية هو كناية
عن الطلاق وقد يظهر من ابن الجنيد القول بوقوع طلاقا لو وقع من
احاد الناس ايضا حيث قال اذا اراد الرجل ان يخير امراته اعتزلها شهرا
وكانت على طهر من غير جماع في مثل الحال التي اذا اراد ان يطلقها فيه طلقها
ثم خيرها فقال لها قد خيرتك او قد جعلت امرك اليك ويجب ان يكون

ذلك

ذلك بشهادة فان اختارت نفسها من غير ان تتشاغل بحديث من قول او فعل كان
يمكنها ان لا تفعله صح اختيارها وان اختارت بعد فعلها ذلك لم يكن اختيارها
ماضيا وان اختارت في جواب قوله لها ذلك وكانت مدخولا بها وكان تخييره اياها من
غير عوض اخذه منها كانت كالتطليقة الواحدة التي هو احق برجعتها في عدتها وان كانت
غير مدخول بها فهي تطليقة بائنة وان كان تخييره عن عوض اخذه فهي بائن وهي املك بنفسها
انتهى وظاهره ان حكمه حكم الطلاق فيما يترتب عليه ونحوه قال ابن ابي عقيل وجماعة
من الاصحاب وهو بعيد ولعل حجتهم ما رواه زرارة عن الباقر عم قلت له رجل
خير امراته قال انما الخيار لها ما داما في مجلسهما فاذا تفرقا فلا خيار لهما ونحوها من الاخبار
واجاب الشيخ بحملها على التقية لانها موافقة للعامة فانهم مجمعون على ان الحكم ثابت
بالنسبة الى كل احد ولو لم نحملها على التقية لاحتجنا ان نطرح الاخبار التي
تضمنت ان ذلك غير ثابت لكل احد وانه شيء يخص النبي صلى الله عليه وآله ونحوه
ولا يعمل بها على وجه ويمكن حملها على ما اذا طلق بعد التخيير وبذلك يحصل الجمع بين
الروايات هنا وقد اختلف العامة فيما يقع به فقالت الحنفية اذا قال لها اختاري
فقالت اخترت نفسي او قال لها اختاري نفسك فقالت اخترت وقعت طلقة بائنة
على ما قاله في ق لكن اذا كان في المجلس او لم تشتغل بما يدل على الاعراض وقال
الشافعي طلقة رجعية على ما قاله ى وهو قول اصحابنا الذاهبين الى ثبوت حكم
التخيير الا ان ابن الجنيد قال ان كان عن عوض كان بائنا والا كان رجعيا كما سلف
والاخبار الدالة عليه واردة على الوجهين معا وقد عرفت حملها على التقية وقال ما لك

اذا اختارت نفسها وقعت ثلث تطليقات قالوا وفي تعليق التسريح بارادتهن
للدنيا وجعله قسيما لارادتهن الرسول صلى الله عليه وآله دلالة على ان المخيرة اذا اختارت
زوجها لم تطلق وادعى في عليه اجماع فقهاء الامصار وكانه لم يعتبر خلاف زيد بن
ثابت حيث ذهب الى وقوع طلقة واحدة مع اختيارها زوجها ونحوه الحسن ولعل دفعه
انه لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وآله طلاقا بعد اختيار الازواج له صلى الله عليه وآله
على ما روى ان عايشة اختارت رسول الله صلى الله عليه وآله وكذا باقي نسائه ولم ينقل
انه طلاق بوجه وبالجملة فهذه الاحكام غير معمول عليها عند اكثر اصحابنا فلا حاجة
الى استقصائها **الثانية** لا يحل لك النساء من بعد اي من بعد
التسع التي خيرتهن فاخترن الله ورسوله قيل ان الله تعالى لما امر رسوله صلى الله
عليه وآله بالتخيير بين نسائه كما دلت عليه الاية السابقة خيرهن رسول الله صلى الله
عليه وآله فاخترنه جميعا فشكر لهن الله فنزل النهي عن التزوج عليهن والتبدل
بهن مكافاة لحسن صنيعهن معه وقيل معناه لا يحل لك النساء من بعد النساء
اللواتي احللنا في قولنا انا احللنا لك ازواجك اللاتي اتيت اجورهن وبيحي
وحاصله انه لا يحل لك النساء من بعد اللواتي نص على احلالهن من الاجناس الاربعة
واما غيرهن من الكتابيات والاماء بالنكاح ومن الاعرابيات ومن الغرائب فلا يحل
لك التزوج بهن وعلى هذا فليس في الاية تحريم غيرهن ولا المنع من طلاقهن وروى
الكليني في الصحيح عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلم قلت قوله تعالى لا يحل لك النساء
من بعد قال انما عنى به النساء اللاتي حرم عليه في هذه الاية حرمت عليكم امهاتكم

وبناتكم

وبناتكم واخواتكم الى اخر الاية ولو كان الامر كما تقولون كان قد احل لكم ما لم يحل له ان
احدكم يستبدل كلما اراده ليس الامر كما يقولون ان الله عز وجل احل لنبيه
ما اراد من النساء الا ما حرم عليه في هذه الاية التي في النساء ونحوها رواية ابي بصير عنه
عليه السلم ولا ان تبدل بهن من ازواج اي تفارقهن وتنكح غيرهن ولو اعجبك
حسنهن اي النساء المستبدل بهن وهو حال من فاعل تبدل دون مفعوله وهو من
ازواج فانه من فيه مزيدة لتاكيد الاستغراق لتوغله في التنكير وعدم ذكرها مخصصه
والتقدير مفروضا اعجابك بهن ويمكن ان يكون جوابه محذوفا يدل عليه ما قبله
وهو لا يحل وفايدة هذه الشرطية التاكيد والمبالغة وقد اختلف في بقاء حكم الاية
ونسخه فقيل انها منسوخة بقوله ترجي من تشاء وتؤوي اليك من تشاء
الاية وقيل نسخت بقوله انا احللنا لك ازواجك وترتيب النزول ليس على
ترتيب المصحف ذكر ذلك النيسابوري وقيل نسخت بالسنة عند من يجوز نسخ السنة
بالقران وانه صلى الله عليه واله بعدها ابيح له تزويج ما شاء وعن عايشة انها
قالت ما فارق رسول الله صلى الله عليه واله الدنيا حتى حلل له ما اراد من النساء
وقيل ان التحريم باق لم ينسخ وفي اخبارنا عكس ذلك وان التحريم المذكور لم يقع
ولا هذه الخصوصية حصلت ابدا وقد نطقت به صحيحة الحلبي السابقة الدالة
على ان المراد من النساء ما حرمهن في سورة النساء الا ما ملكت يمينك استثناء
منقطع يخالف حكم ما تقدم لظهور ان المراد من النساء الازواج وكان الله
على كل شيء رقيبا عالما حافظا فتحفظوا امركم ولا تتخطوا ما احل لكم الثالثة

وفيها

يا ايها النبي انا احللنا لك ازواجك اللاتي اتيت اجورهن مهو
رهن لان المهر اجر على البضع والايتاء قد يكون بالاداء وقد يكون بالالتزام
ويجوز ان يكون المراد بالايتاء معناه الظ وهو الدفع وتقييد الاحلال له بالايتاء
معجلا لا لتوقف الحل عليه بل لايثار الافضل له فانه تعالى اختار لرسوله الاطيب
الازكى كما اختصه بغيرها من الخصايص واثره بما سواها من الاثرة وظاهر ان سوق
المهر اليها عاجلا افضل من ان يسميه ويؤجله قال في ف وكان التعجيل
ديدن السلف وسنتهم وما لا يعرف بينهم غيره وما ملكت يمينك مما افاء الله
عليك من الغنايم والانفال وكانت من الغنايم مارية القبطية ام ابنه ابرهيم
ومن الانفال صفية وجويرية اعتقهما وتزوجهما والكلام في هذا القيد كسابقه
فان المملوكة مطلقا حلال له الا انه تعم اراد له الافضل وذلك لان الجارية اذا
كانت سبية مالكها وخطبة سيفه ورمحه ومما غنمه الله من دار الحرب كان احل
واطيب مما يشترى من شق الجلب قال في ف والسبي على ضربين سبي طيبة وسبي
خبيثة فسبي الطيبة ما سبي من دار الحرب واما من كان له عهد فالمسبي منهم سبي
خبيثة ويدل عليه قوله تعم مما افاء الله عليك لان فيء الله لا يطلق الا على
الطيب دون الخبيث فليس مراده ان التقييد بكونها مما افاء الله للاحتراز
عن سبي الخبيثة فانه لا يصير مملوكا باجماع علماء الاسلام وانما المراد ان ما ملكت
من هذا الجنس ومن غيره لانه فيء الله آه وبنات عمك وبنات عماتك
اى نساء قريش وبنات خالك وبنات خالاتك يعني نساء بني

زهرة

زهرة اللاتي هاجرن معك الى المدينة يحتمل ان يكون القيد قيدا
في الحل في حقه صلى الله عليه وآله خاصة ويؤيده ما روى عن ام هانى بنت
ابى طالب قالت خطبني رسول الله صلى الله عليه وآله فاعتذرت اليه فعذرني
فانزل الله هذه الاية فلم احل له لاني لم اهاجر معه وفيه ان هذا انما كان قبل
تحليل غير المهاجرات ثم نسخ بشرط الهجرة في التحليل ويحتمل ان يكون القيد
بيانا للافضل فان اللاتي هاجرن معه صلى الله عليه وآله من قرابته غير المحارم
افضل من غير المهاجرات معه لثبات قدمهن في الاسلام وزيادة المزية لهن على
غيرهن وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي نصب بفعل مضمر
فسره ما قبله اى نحل امرأة مؤمنة او انه عطف على ما تقدم ولا ينافيه التقييد
بان التي للاستقبال فان المعنى بالاحلال الاعلام بالحل اى اعلمناك
حل امرأة تهب لك نفسها ولا تطلب منك مهرا من النساء المؤمنات ان
اتفق ذلك ومن ثم اوردها نكرة وقرئ بفتح ان على التعليل بتقدير حذف
اللام وان يكون مصدرا حذف منه الزمان اى مدة هبتها ان اراد النبي ان
يستنكحها شرط للشرط الاول في استيجاب الحل فان هبتها نفسها منه صلى الله
عليه وآله لا يوجب حلها الا بارادته ورغبته فيها فان القبول شرط في الهبة
وارادته ورغبته هي قبول الهبة ما به تتم ومقتضى الاية انه لا يجب مهر للواهبة ولو بعد
الدخول لا ابتداء ولا انتهاء كما هو قضية الهبة وللشافعية قول بوجوب المهر قالوا
وكون ذلك خاصة له ليس من حيث عدم المهر بل من حيث الانعقاد بلفظ الهبة

وفيه ضعف وظاهر الاية كون ذلك خاصة من حيث المجموع والفائدة في العدول
عن الخطاب الى الغيبة مكررا اللفظ للنبي صلى الله عليه واله ثم الرجوع الى الخطاب بقوله
خالصة لك من دون المؤمنين فلا يشاركك فيها غيرك للايذان بانه
مما خص به لشرف نبوته وتقرير لاستحقاقه الكرامة لاجلها واستدل به الشافعي
على ان النكاح لا ينعقد بلفظ الهبة لان اللفظ تابع للمعنى وقد خص عليه
الصلوة والسلام بالمعنى فيختص باللفظ وعلى هذا اصحابنا وقد تظافرت
اخبارهم عن ائمة الهدى بذلك واجاز الحنفية وقوعها بلفظ الهبة
نظرا الى ان الرسول والامة سواء في الاحكام الا فيما خصه الدليل ولا دليل
عليه وهو من الضعف بمكان والدليل ظاهر الاية واختصاص المعنى يوجب
اختصاص اللفظ هنا وقد اختلف في انه هل كان عند النبي صلى الله عليه
واله امراة قد وهبت نفسها له ام لا فعن ابن عباس رض لم يكن عند رسول الله صلى الله
عليه وآله امراة كذلك وقيل بل كانت ميمونة بنت الحرث بلا مهر قد وهبت
نفسها له وقيل هي زينب بنت خزيمة ام المساكين امراة من الانصار وقيل
هي ام شريك بنت جابر وقيل خولة بنت حكيم ويؤيد هذا القول ما رواه
الكليني باسناده عن ابي بصير وغيره في تسمية نساء النبي صلى الله عليه وآله
الى ان قال ومات صلى الله عليه وآله عن تسع نسوة وكان له سواهن التي وهبت
نفسها للنبي صلى الله عليه وآله وانتصاب خالصة على انه مصدر مؤكد اي
خلص لك احلال ما احللنا لك خالصة بمعنى خلوصا ويجوز على الحالية

من القمير

من الضمير في وهبت او صفة مصدر محذوف اي هبة خالصة وقد اختلف في
كون الخالص هذه الاربعة او الاخيرة واستدل في ق على الاول ويؤيدها
في ان الاحلالات الاربع كما يدل عليه قوله قد علمنا ما فرضنا عليهم في
في ازواجهم وما ملكت ايمانهم والمعنى ان الله قد علم ما يجب فرضه
على المؤمنين في الازواج والاماء وعلى اي حد وصفة يجب ان يفرض
عليهم كشرائط العقد ووجوب المهر بالوطي ونحوه والحصر بعدد محصور ففرضه
وعلم المصلحة في اختصاص رسول الله صلى الله عليه وآله بما خصه اختصه به
ففعل لكيلا يكون عليك حرج متعلق بخالصة والمعنى انا
اختصصناك بالتنزيه واختيار ما هو اولى وافضل في دينك ودنياك
حيث احللنا لك اجناس المنكوحات وزدنا لك الواهبة نفسها للدلالة
على الفرق بينك وبين المؤمنين في ذلك ولا يذهب عليك انه على تقدير
كون الخالص الاربع تكون القيود في الاولى معتبرة في التحليل وقد
ذكرنا ما يتعلق بذلك وكان الله غفورا رحيما بهم او بك في دفع
الحرج عنك الرابعة ترجي من تشاء منهن اي النساء وهي
بالهمز بمعنى تؤخرها وتترك مضاجعتها وقرأ حمزة والكسائي وحفص
ترجي بالياء والمعنى واحد وتؤوي اليك من تشاء وتضم اليك
من تشاء منهن وتضاجعها وهو اشارة الى عدم وجوب القسمة عليه بين
نسائه كما يجب ذلك علينا قالوا اباح الله له ترك القسمة حتى يؤخر من

وفيها

الرابعة

يشاء عن وقت نوبتها ويطأ من يشاء في غير نوبتها وله ان يعزل من يشاء
وله ان يرد المعزول ان شاء فضله الله تعالى بذلك على جميع الخلق ويؤيد ما روي
عنه صلى الله عليه وآله بعد نزول الآية ترك القسمة لجماعة من نسائه واوى
اليه جماعة منهن ولا ينافيه قسمته بينهن حتى انه كان يطاف به عليهن وهو مريض
ويقول هذا قسمي فيما املك وانت اعلم بما لا املك يعني قلبه صلى الله عليه وآله
لان كان ذلك منه صلى الله عليه وآله بالنسبة وجبر القلوب لا وجوبا عليه وهذا
هو المشهور وقال بعضهم بل يجب القسمة عليه كغيره لعموم الادلة الدالة عليها ولانه صلى الله
عليه وآله لم يزل يقسم بين نسائه حتى انه كان يطاف به وهو مريض على ما سبق وقد
استضعف المحقق الاستدلال بالآية على عدم وجوب القسمة نظرا الى انه يحتمل ان
يكون المشية في الارجاء والايواء عايدا الى الواهبات انفسهن خاصة فلا يكون دليلا
على التخيير مطلقا وح فيكون ذلك اختيارا لقول ثالث وهو وجوب القسمة لمن
تزوجهن بالعقد وعدمها لمن وهبت نفسها وفيه نظر فان ضمير منهن واللفظ
للعام في قوله من ابتغيت لا يصح عوده للواهبات لانه لم يتقدم ذكر الهبة
الا لامراة واحدة وهي قوله وامراة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي الآية فوحد
ضمير الواهبة ثم عقبه بالآية فلا يحسن عوده الى الواهبات اذ لم يسبق لهن
ذكر على وجه الجمع بل الظ عوده الى جميع الازواج المذكورة في الآية السابقة وهي
قوله انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن الآية وبالجملة فهذا القول
بعيد ولا وجه له ويحتمل ان يكون المعنى تطلق من تشاء من النساء وتمسك

ترك

التزويج بمن شئت من نساء امتك وتزوج بمن شئت منهن ويؤيد هذا المعنى
ما في صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلم قلت ارايت قوله ترجي من تشاء منهن وتؤوي
اليك من تشاء فقال من آوى فقد نكح ومن ارجى فلم ينكح الحديث ويحتمل ان يكون المعنى
تطلق من تشاء وعلى الاخيرين يكون ناسخا لقوله لا يحل لك النساء من بعد الآية
على بعض الوجوه كما اشرنا اليه سابقا ومن ابتغيت ممن عزلت اي لا يتعين عليك
الارجاء والايواء بل لك بعد الارجاء ان تبتغي من عزلت ما شئت وتؤويها اليك
لهن فلا جناح عليك في اي شيء فعلت اذا اردت ان تؤوي اليك امراة
ممن عزلتهن وتضمها اليك ثانية فلا اثم عليك في ابتغائها ذلك ادنى
ان تقر اعينهن ولا يحزن ويرضين بما آتيتهن كلهن ذلك التفويض
الى مشيتك اقرب الى قرة اعينهن وقلة حزنهن ورضاهن جميعا لانه اذا ساوى
بينهن في الارجاء والعزل والابتغاء وارتفع التفاضل ولم يكن لاحدهن مما
تريد ومما لا تريد الا مثل ما للاخرى وعلمن ان هذا التفويض من عند الله
وحاصل بفرضه لطمانت نفوسهن وذهب التنافس والتغاير بينهن وحصل الرضا
وقرت العيون وتسلى القلوب او ان ذلك اشارة الى رد المعزولات اليك
فانهن اذا علمن انهن غير مطلقات رجون انك ترجعهن اليك فقد روي انه ارجا
منهن سودة وجويرية وصفية وميمونة وام حبيبة فكان يقسم لهن ما شاء كما شاء
والله يعلم ما في قلوبكم من الرضا والسخط والميل الى بعض النساء دون بعض وكان الله
عليما بمصالح عباده حليما في ترك معاجلتهم بالعقوبة فهو حقيق بان يتقى ويخشى

ط ل
ترجعهن

منه الخامسة واذ تقول للذي انعم الله عليه بالاسلام الذي هو اجل النعم واعظمها وانعمت عليه
باعتاقك اياه بعد ان ملكته بالاسر ومحبتك له حتى جعلته بمثابة الابن فلا يعرفه
الناس الا بابنه كما قيل فهو يتقلب في نعم الله ونعمة رسوله وهو زيد بن حارثة فان النبي
صلى الله عليه وآله بعد ان اكرمه على الوجه السابق خطب له زينب بنت جحش الاسدية
وكانت امها اميمة بنت عبد المطلب عمة رسول الله صلى الله عليه وآله وعندها
انها يخطبها لنفسه صلى الله عليه وآله فلما علمت ان الخطبة لزيد ابت وكرهت
ذلك لعلو نسبها فنزلت آية وما كان لمؤمن ولا مؤمنة الاية فقالت رضينا
يا رسول الله فانكحها اياه وساق عنه المهر ثم ان زيد بن حارثة بعد مدة خاصمته
زوجته زينب واشرف على طلاقها واضمر رسول الله صلى الله عليه وآله في نفسه
انه ان طلقها زيد تزوجها من حيث كانت بنت عمته وكان يحب ضمها
الى نفسه كما يحب احدنا ضم قراباته اليه فقال زيد لرسول الله صلى الله عليه وآله
اني اريد ان افارق صاحبتي فقال له صلى الله عليه وآله ما لك ارابك منها
شيء قال لا والله ما رايت فيها الا خيرا ولكنها تتعظم علي لشرفها وتؤذيني
أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللهَ مقول قوله صلى الله عليه واله وهذا
يقتضي مشاجرة جرت بينهما حتى وعظه الرسول وقال له امسكها واتق الله
في مفارقتها ومضارتها وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللهُ مُبْدِيهِ وهو ارادة نكاحها ان طلقها
وعلمك بان زيدا سيطلقها وانك ستنكحها وتكون من ازواجك لان الله تعالى اعلمك بذلك
قيل لو كتم رسول الله صلى الله عليه وآله شيئا مما اوحى اليه لكتم هذه الاية وتخشى الناس

تعيرهم

تعييرهم اياك بذلك وقالتهم انه امر بطلاقها وتزوجها وَاللهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ
ان كان في ذلك ما يخشى والواو في المواضع الثلثة للحال وليست المعاتبة على هذا الوجه
دالة على انه صلى الله عليه وآله صدر منه ما هو منهي عنه في الواقع فان الانسان قد
يتحفظ من اشياء يستحي من اطلاع الناس عليها وهي في نفسها مباحة متسعة
وحلال طلق لا عتب فيها عند الله تعالى ولا مقال لاهل العقول الكاملة فيها
ولو اظهرها لاطلق بعض ناقصي العقول فيه السنتهم ينبه على ذلك انهم
كانوا يجلسون مع النبي صلى الله وآله في بيوته يتحدثون وكان ذلك يؤذيه
ولم يتكلم لهم في ذلك حذرا من بعض المقالة فيه بين الناس حتى انزل الله
ان ذلكم كان يؤذي النبي فيستحيي منكم الاية فهذا من ذلك اذ طموح قلب
الانسان في بعض مشتهياته من امراة وغيرها غير موصوف بالقبيح في العقل
ولا في الشرع لانه ليس بفعل الانسان ولا حصوله باختياره وتناول المباح
على الطريق الشرعي لا قبح فيه وهو خطبة زينب ونكاحها من غير استنزال زيد
عنها ولا طلب اليه مع كمال اختصاصه به وعلمه بان نفس زيد لم تكن من التعلق
بها في شيء بل كانت تجفو عنها ونفس رسول الله صلى الله عليه واله متعلقة
بها على انه لم يكن مستنكرا عندهم ان ينزل الرجل عن امراته لصديقه ولا مستهجنا
اذا نزل عنها ان ينكحها الآخر فان المهاجرين حين دخلوا المدينة آسئهم الانصار
بكل شيء حتى ان الرجل منهم اذا كانت له امراتان نزل عن احديهما وانكحها
المهاجر واذا كان الامر مباحا من جميع جهاته ولم يكن فيه شائبة قبح ولا مفسدة

ولا مضرة بزيد ولا باحد كان مستجرا مصالح الائمة منها ان بنت عمة رسول الله صلى الله عليه
وآله امنت للايمة والضيعة ونالت الشرف وعادت اما من امهات المسلمين الى ما ذكره تعالى
من المصلحة العامة فى رفع الحرج على المؤمنين فى ازواج ادعيائهم اذا
قضوا منهن وطرا كان محلا للمعاتبة على كتمانه والمبالغة فى الكتمان على نحو
الذى وقع لكن الحق وفيه شىء من حيث دلالته على ان النبى صلى الله عليه وآله
قد تعلق قلبه بها قبل فراق زيد اياها ولا يخفى ان محبة الانبيا لمن ليس
بحلال لهم منفر عنهم وحاط عن رتبتهم وكونها غير مختارة لهم لا ينفى ذلك
فانه ليس كل شىء وجب ان يجتنبه الانبياء يكون مقصودا على افعالهم
فان الله قد جنبهم الفظاظة والغلظة والعجلة والبرص والجذام وتفاوت
الصور واضطرابها وكل ذلك ليس من مقدوراتهم ولا فعلهم وبالجملة
لا يذهب على عاقل ان عشق الرجل زوجة غيره منفر عنه معدود فى جملة
معايبه ومثالبه نعم الذى اخفاه هو انها تكون من ازواجه وانه تعالى عاتبه
ذلك وقريب منه ما رواه فى ن عن على بن الحسين عليه السلم ان الذى اخفاه
فى نفسه هو ان الله تعالى اعلمه انها ستكون من ازواجه وان زيدا سيطلقها
فلما جاء زيد وقال له انى اريد ان اطلق زينب قال له امسك عليك
زوجك فقال تعالى لم قلت امسك عليك زوجك وقد اعلمتك انها
ستكون من ازواجك قال فى ن وهذا التاويل مطابق لتلاوة الآية
وذلك انه تعالى اعلم انه يبدى ما اخفاه ولم يظهر غير التزويج فقال

(زوجناكها)

زوجناكها فلو كان الذى اضمره محبتها او ارادة طلاقها لاظهر الله تعالى
ذلك مع وعده بانه يبديه فدل ذلك على انه انما عوتب على قوله امسك
عليك زوجك مع علمه بانها تكون زوجته وكتمانه ما اعلمه الله تعالى به حيث
استحى ان يقول لزيد ان التى تحتك ستكون امراتى فلما قضى زيد منها
وطرا حاجة ملها ولم يبق له فيها نفس كما يشعر به لفظ قضاء الوطر فانه
الفراغ من الشىء على التمام فطلقها وانقضت عدتها زوجناكها
اذ نا لك فى تزويجها روى انه لما اعتدت زينب قال رسول الله صلى الله
عليه وآله لزيد اذهب فاخطبها فانى ما اجد احدا اوثق فى نفسى منك
قال زيد فانطلقت فاذا هى تخمر عجينها فلما رايتها عظمت فى صدرى
حتى ما استطيع ان انظر اليها حين علمت ان رسول الله صلى الله عليه وآله اراد
ذكرها فوليتها ظهرى وقلت يا زينب ابشرى ان رسول الله صلى الله عليه وآله
يخطبك ففرحت وقالت ما انا بصانعة شيئا حتى اوامر ربى فقامت
الى مسجدها ونزل زوجناكها فتزوج بها رسول الله صلى الله عليه وآله
ودخل بها وما اولم على امراة من نسائه مثل ما اولم عليها ذبح شاة واطعم الناس
الخبز واللحم حتى امتد النهار وقرئ زوجتكها والمعنى انه امر بتزويجها منه
او جعلها زوجة بلا واسطة عقد قيل ويؤيده انها كانت تفخر على نساء
النبى صلى الله عليه وآله بان الله تولى نكاحى وانتن الاولياء لكيلا
يكون على المؤمنين حرج فى ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا

علة للتزويج وقد يستدل به على انه حكمه صلى الله عليه وآله بل وآله
وحكم الائمة واحد الا ما خصه الدليل وهو يبطل قول من اوجب التاسي به مطلقا
في جميع افعاله ما عدا الافعال الجبلية وفيها ايضا دلالة على نفي الحرج عن المؤمنين
في التزويج بازواج المتبنين وانهم لا يجرون مجرى ازواج البنين في التحريم
عليهم بعد انقطاع علايق الزوجية بينهم وبينهن وهو رد لما كانت عليه الجاهلية
من تحريم نكاح زوجة الدعي وهو الذي كان احدهم يربيه ويضيفه الى نفسه
على طريق البنوة وكان من عادتهم ان يحرموا على نفوسهم نكاح ازواج ادعيائهم
فنسخ الله سنتهم وكان أمر الله الذي يريد ان يكون مفعولا مكونا لا محالة
كما كان تزويج زينب من النبي صلى الله عليه وآله النوع السادس في روافع النكاح
وهو اقسام الاول الطلاق وفيه ايات الاولى يا ايها النبي خاطبه
واراد امته معه صلى الله عليه واله رئيسهم المرجوع اليه في احكامهم واحوالهم
كما هو المتعارف في الرؤساء يخاطبون ويراد جميع رعيتهم وعن الجبائي
تقديره يا ايها النبي قل لامتك اذا طلقتم النساء اردتم طلاقهن
واطلاق الفعل على الارادة القريبة من الفعل كثير ومن ثم اعطي المشارف
حكم الشارع في الفعل كما اعطي الماشي الى الصلوة حكم المصلي كذا في ق واعترض
بعضهم لا وجه له والفرق بين الوجهين انه على الثاني يكون النبي صلى الله عليه وآله
خارجا عن الحكم قال الشيخ في ف واجمعت الامة على ان حكم النبي صلى الله عليه وآله
حكم امته في الطلاق فطلقوهن لعدتهن اللام للتاقيت مثلها

في اقم

في اقم الصلوة لدلوك الشمس والمعنى طلقوهن في زمان عدتهن اي في زمان
يصح احتسابه من العدة وهو الطهر الذي لم يواقعها فيه وتكون العدة
الطهر على ما ذهب اليه اصحابنا وتابعهم الشافعية فيه وما ذهب اليه في ك من
ان المعنى طلقوهن مستقبلات لعدتهن فبعيد عن الظ وتقديره في الكلام
السابق لا يساعد عليه دليل واضح وتايده بقراءة في قبل عدتهن بعيد لان القراءة
الشاذة لا عمل عليها ولا حجة بها لعدم كونها كتابا ولا سنة على ما ثبت في
الاصول ولو سلم فهي محمولة على ما قلناه فان قول القائل لثلث بقين من الشهر
معناه لزمان يقع الشروع في الثلث عقيبه فكذا هنا معناه فطلقوهن
بحيث يحصل الشروع في العدة عقيبه ولما كان الاذن بالتطليق حاصلا
في جميع زمان الطهر وجب ان يكون الحاصل عقيب زمان التطليق من العدة
ويؤيد ذلك ورود التعبير في بعض رواياتنا من اداة ما قلناه كما يعلم
ذلك من تتبع الاخبار فتلخص مما ذكرناه ان الطلاق في الحيض غير
صحيح وانما الصحيح منه ما وقع في الطهر المعلوم وقد وافقنا في بعض ما نقول
وخالفنا في بعض قال في تفسيره وظاهره يدل على ان العدة بالاطهار
وان طلاق المعتدة بالاقراء ينبغي ان يكون في الطهر وانه يحرم في
الحيض من حيث ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده ولا يدل على عدم وقوعه
اذ النهي لا يستلزم الفساد كيف وقد صح ان ابن عمر لما طلق امراته
حايضا امره رسول الله صلى الله عليه وآله بالرجعة وهو سبب نزولها قلت

ما ذكر من كون العدة بالاطهار صحيح على ما عرفت والمراد بقوله ينبغي ان يكون في الطهر
الوجوب واطلاق لفظ ينبغي على الواجب دائر على السنة الفقهاء وكون الامر بالشيء
يستلزم النهي عن ضده مسلم فان المامور به الطلاق في العدة وهي الطهر وهو يستلزم
النهي عن الطلاق في الحيض اما ادعاؤه عدم الدلالة على عدم وقوعه فلا يخفى ما فيه اما اولا فلكون النهي
يقتضي الفساد مطلقا كما ذهب اليه جماعة من الاصوليين من اصحابنا ومن العامة واختاره شيخنا ابو جعفر
في كتبه وصرح في ما هنا باقتضائه فساد المنهي عنه واما ثانيا فلكون الفساد معلوما
من الاية فانه نصب بين للطلاق وقتا معلوما امر بوقوعه فيه وهو الوقت الخاص الصالح للعدة
كما هو مقتضى لام التاقيت على ما عرفت فكانه قال اذا اردتم الطلاق الصحيح فالواجب عليكم ايقاعه في
وقت يصح فيه العدة وهو الطهر لا الحيض وهذا يقتضي انه لا يصح في غيره اذ هو بمثابة وقوع الشيء في غير وقته
المحدود له شرعا وصحته تتوقف على الدليل على الدليل وما ذكره من الاستدلال برواية ابن عمر
غير واضح الدلالة فانا لا نسلم ان المراد بالرجعة فيها الرجعة الشرعية المتحققة بعد طلاق
صحيح بل الظاهر انها بالمعنى اللغوي الذي لم يتقدمه طلاق صحيح فان من طلق فاسدا
واعتزل زوجته بعد الطلاق صح ان يقال له راجعها بناء على عدم صحة الطلاق
ويدل على ما قلناه صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع الى ان قال وقد رد رسول الله صلى الله
عليه وآله طلاق عبد الله بن عمر اذ طلق امراته ثلاثا وهي حايض فابطل رسول الله
صلى الله عليه وآله ذلك الطلاق وقال كل شيء خالف كتاب الله فهو رد
الى كتاب الله وقال لا طلاق الا في عدة ونحوها من الاخبار الدالة على ذلك
ويؤيده ما قلناه انه لو كان الطلاق وقع صحيحا لما امر بالرجعة اذ لا معنى للامر

براجعة امرأة مطلقة بطلاق صحيح يتحقق به المفارقة وان فعل حراما اذ لم يصر ذلك سببا
في الرجوع بعد وقوعه صحيحا لما امر بالرجعة اذ لا معنى له على انا نقول اذا كان سبب
نزول الاية طلاق ابن عمر في الحيض كما ادعاه فالاية ان افادت التحريم في الحيض فقط
من دون الفساد لم يكن للامر بالرجوع وجه لو وقع صحيحا والتحريم انما علم بعد النزول
فلا وجه للحكم بتحققه قبل فتعين ان يكون الامر بالرجوع ليس الا لعدم الصحة ويزيد
تاييدا لما قلناه ذهاب سعيد بن المسيب وجماعة من التابعين الى عدم صحة الطلاق
الواقع في الحيض كما نقله في ف عنهم وبالجملة فالنكاح عصمة في الشرع ثابتة بالنص والاجماع
وارتفاعها يتوقف على الطلاق الصحيح الوارد في الشرع وهو انما دل على صحته في
وقت يصلح للعدة اعني زمان الطهر ولم يدل دليل على صحة الطلاق الواقع في الحيض
المنهي عنه بالنص والاجماع فيبقى على حكم الاصل وهو المط وقد تظافرت اخبار
اهل البيت عليهم السلام بعدم الصحة وانعقد اجماع علمائهم عليه وهو حجة قاطعة
كما ثبت بالادلة القطعية وحيث اثبتنا ان وقت العدة هو الطهر ثبت ان الاقراء
في الاية الاخرى المذكورة بعدها الواردة في بيان العدة محمولة على الاطهار واتضح
بذلك مذهب اصحابنا وسيجيء هناك مزيد دلالة ان شاء الله تعالى والطلاق
في الشرع عبارة عن تخلية المراة بحل عقدة من عقد النكاح وذلك ان يقول انت
طالق يخاطبها او يقول هذه طالق ويشير اليها او يقول فلانة بنت فلان طالق
ولا يقع الطلاق عندنا الا بهذا اللفظ لا بشيء من كنايات الطلاق سواء اراد بها
الطلاق ام لا وخالفنا العامة هنا فاجازوه بها وقد يحصل الفراق بغير الطلاق

كالارتداد واللعان والخلع عند كثير من اصحابنا وان لم يتبعه بالطلاق
ويحصل ايضا بالفسخ للنكاح باشياء مخصوصة وبالرد بالعيب وان لم يكن
ذلك طلاقا ولتفصيله شرح طويل فليطلب من محله ثم ان النساء في الاية
وان كان عاما في المدخول بهن وغيرهن وذوات الاقراء وغيرهن لكنه مخصص
بالاجماع والسنة بذوات الاقراء المدخول بهن ودل عليه الكتاب ايضا وهو قوله تعالى
فما لكم عليهن من عدة تعتدونها وسيجي انشاء الله تعالى سواء قلنا ان
النساء اسم جنس للاناث من الانس وهذه الجنسية معنى قائم في كلهن وفي
بعضهن فجاز ان يراد بالنساء هنا وذلك فلما قيل فطلقوهن لعدتهن
علم انه اطلق على بعضهن وهن المدخول بهن من المعتدات بالحيض لا يخفى ما
ما فيه بعد ما بيناه واحصوا العدة اضبطوا الاقراء التي يعتددن بها واكملوها
ثلثة قروء كما ورد بيانها في اية اخرى ولا يبعد ان يراد مطلق العدة الثابتة
باي دليل كان بمعنى ان العدة بما هي يجب حفظها وح فتدخل المسترابة و
غيرها فيه لثبوت كون ما يجب عليها عدة وانما امر باحصائها لان لكل من الزوجين
فيها حقا فان حق الزوجة النفقة والكسوة وحق الزوج المراجعة والمنع من الازواج
وثبوت نفس الولد فامر تعالى باحصائها ليعلم وقت المراجعة ووقت فوتها
وتحريمها عليه ودفع النفقة والكسوة والسكنى واتقوا الله ربكم من تطويل
العدة والاضرار بهن كذا في ع ولا يبعد ان يراد بالاتقاء في احكام العدة
من جانب الرجل بالتطويل والاضرار بالمرأة بان يتركها حتى اذا قاربت الخلاص

[margin: بمعنى جمع امرأة من غير لفظها كما قاله في الصحاح لظهور ان الالف واللام في مثله تفيد الاستغراق والعموم فقوله صاحب ... ولا خصوص وكذا ... النساء صح]

راجعها ثم يطلقها يفعل ذلك للاضرار بها ومن جانب المرأة بالتقصير
والانقضاء بدعوى خروجها منها كاذبة حذرا من ان يرجع فيها اليها
او ارادة ان تتزوج بغيره ومن اضرار المرأة بالرجل تطويل العدة لاستحقاق
زيادة النفقة ولا تخرجوهن من بيوتهن التي كن ساكنات فيها وقت الطلاق
سكون اقامة على وجه يكون مسكنهن عادة وتحريم الاخراج مستمرا الى انقضاء
العدة ولا يخرجن المطلقات من بيوتهن التي كن يسكنها على ما عرفت وفي
ف الجمع بين النهيين ليشعر بان لا يأذنوا وليس لاذنهم اثر في رفع الحظر وحاصله
ان اطلاق النهي عن اخراجهن وخروجهن يقتضي عدم جواز الخروج لها
وان اذن الزوج والى هنا يذهب اكثر اصحابنا والعامة ويؤيده ان ذلك
حق الله فلا يكون لاذن الزوج فيه دخل بخلاف زمن الزوجية فان الحق لهما
فلو اتفقا على الانتقال جاز وذهب بعض اصحابنا الى جواز خروجها مع اذن
الزوج واستقربه العلامة في ير وقد يستدل عليه بحسنة الحلبي عن ابي عبد الله
عليه السلم قال لا ينبغي للمطلقة ان تخرج الا باذن زوجها حتى تنقضي عدتها ثلثة
اقراء وثلثة اشهر ونحوها من الاخبار وعلى هذا فيقيد ظاهر الاية بالاذن
فيه تحصيلا للجمع بين الادلة ويتوجه عليه ان تقييد القران بخبر الواحد
مرغوب عنه عند اكثر الاصحاب فلا يجوز هنا وفيه نظر فان الظ جوازه على ما
ثبت في الاصول وكون السكنى حق الله تعالى نعم في محل المنع بل الظ ان الحق
لا يعدوهما فلو اتفقا على الانتقال جاز كما في حال الزوجية ومن هنا يعلم

ان جواز الخروج مع الاذن هو الاقوى وعلى كل حال فيجوز
خروجها لضرورة الى حاجة او غيرها لكن يكون بعد نصف الليل
وتعود قبل الفجر كما دلت عليه الرواية والظاهر ان هذا مع عدم
تادّى الحاجة به واندفاعها بذلك والا جاز خروجها وقت الضرورة
مطلقا الا ان ياتين بفاحشة مبينة مستثنى من اخراجهن
اى يحرم اخراجهن الا ان تفعل المراة فاحشة ظاهرة او مظهرة
على اختلاف القرائتين بفتح الياء وكسرها وقد اختلف فيها
فقيل هي الزنا فتخرج لاقامة حد الله عليها وهو قول الحسن ومجاهد
ومجاهد والشعبي واختاره شيخنا المفيد ره في المقنعة والشيخ في النهاية
وقيل ان تبذو على الزوج او تؤذيه او تؤذي اهله فيجوز الاخراج
دفعا للضرر وهو قول ابن عباس وجماعة واليه ذهب الشيخ في ف
ويدل عليه ما رواه ابرهيم بن هاشم عن بعض رجاله عن الرضا ع في قول الله
عز وجل ولا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان ياتين بفاحشة
مبينة قال اذاها لاهل الرجل وسوء خلقها ونحوها رواية على بن اسباط
عنه ع وهما غير واضحى الصحة مع عدم ظهور الاية في هذا المعنى الا ان القول
به مشهور بين الاصحاب وتردد فيه العلامة في لف وله وجه وقيل الفاحشة
هي النشوز فاذا طلقها على نشوز سقط حقها من السكنى وهو بعيد لان
السكنى يجب للمطلقة بالنص وكونها قبل الطلاق ناشزا لا يسقط

حقها

حقها الثابت بعده وقيل الفاحشة كل معصية لله ظاهرة وهذا اقرب الى الظاهر الا ان العامل بها من اصحابنا
قليل وعلى اعتبار الاول فيلزم لو اخرجت للاذى لم ترد الى المنزل الاول ان لم تتب عند اصحابنا ولو تابت فوجهان
ولو اخرجت لاقامة الحد فقد اختلف فيه فظاهر جماعة من الاصحاب الرد بعد اقامته قالوا ولا تبيت الا في المنزل وظاهر اخرين
منهم عدم الرد واختار العلامة في لف نظر الى جواز الاخراج والرد يحتاج الى دليل والاصل عدمه تلك حدود الله
اشارة الى جميع الاحكام المذكورة حتى عدم خروج المراة ومن يتعد حدود الله ومن يتجاوز ما حد الله
له بان يخرج عن طاعته الى معصيته اى بفعل خلاف امره او نهيه عنه مطلقا سواء كانت المذكورة في الاية او غيرها
ومن ثم اعادها بلفظ الظاهر فقد ظلم نفسه باعتبار انه عرضها للعقاب وسخط الله وغضبه ومقتضاه اطلاق الظالم
على فاعل المعصية مطلقا ويمكن تخصيصها بالكبيرة وفيه نظر فان الظلم مقول بالتشكيك يصدق على فاعل
اقل المعصية واعلاها كالكفر وما بينهما والمراد هنا التاكيد في ترك المنهيات وفعل المامورات خصوصا
للاحكام المسوقة بانها لا تدرى لعل الله يحدث كون على الخطاب للنبي صلى الله عليه وآله او المطلق وعلى الغيبة للنفس لعدم
علمها بعواقب الامور لعل الله يحدث بعد ذلك امرا اى تغير راى الزوج في محبته الطلاق ويوقع
في قلبه المحبة لرجعتها فيما بين الطلقة الواحدة والثانية او فيما بين الثانية والثالثة او يحدث اراد الرجعة في
اثناء العدة وفي موثقة زرارة قال سمعت ابا جعفر ع يقول احب للرجل الفقيه اذا اراد ان يطلق امراته
ان يطلقها طلاق السنة قال ثم قال وهو الذي قال الله تعالى لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعني بعد الطلاق
وانقضاء العدة التزويج بها من غير ان تتزوج زوجا غيره قال وما اعدله واوسعه لهما جميعا ان
يطلقها على طهر من غير جماع تطليقة بشهود ثم يدعها حتى يخلو اجلها ثلثة اشهر وثلثة قروء ثم يكون
خاطبا من الخطاب فان قيل المامور به في الاية طلاق العدة فكيف يكون طلاق السنة مقدما
عليه كما هو الظاهر من اخباركم وهو المشهور بين علمائكم قلنا طلاق السنة ايضا طلاق العدة فان المراد
بطلاق العدة كون الطلاق واقعا في طهر لم يواقعها فيه وهذا هو طلاق السنة بالمعنى الاعم فينبغي

على ذلك ما رواه ابن بكير وغيره عن ابي جعفر عم انه قال الطلاق الذي امر الله عز وجل به والذي
سن رسول الله صلى الله عليه وآله ان يخلي الرجل عن المراة فاذا حاضت وطهرت من محيضها اشهد
رجلين عدلين على تطليقة وهي طاهر من غير جماع وهو احق برجعتها ما لم تنقض ثلثة قروء
وكل طلاق ما خلا هذا باطل ليس بطلاق وما رواه يونس عن بكير بن اعين عن
ابي عبد الله عم قال الطلاق ان يطلق الرجل المراة على طهر من غير جماع ويشهد رجلين
عدلين على تطليقة ثم هو احق برجعتها ما لم تمض ثلثة قروء فهذا الطلاق الذي امر الله
به في القران وامر به رسول الله صلى الله عليه وآله وكل طلاق لغير العدة فليس بطلاق ونحوها
من الاخبار الا ان اصحابنا افردوا قسما من هذا الطلاق وسموه بطلاق السنة مقابل طلاق العدة
وان كان في الحقيقة هو من طلاق العدة بالمعنى الاعم ونقلوه عن ائمتهم عليهم السلم وهو الطلاق
في غير طهر المواقعة ويترك المراة حتى تخرج من العدة ثلثة اشهر او ثلثة اقراء وقد
بينت ذلك الاخبار روى زرارة في الحسن عن ابي جعفر عليه السلم انه قال
كل طلاق لا يكون على السنة او طلاق العدة فليس بشيء قال زرارة فقلت فسر
لي طلاق السنة وطلاق العدة فقال اما طلاق السنة فاذا اراد الرجل ان يطلق
امراته فلينتظر بها حتى تطمث وتطهر فاذا خرجت من طمثها طلقها تطليقة من غير جماع ويشهد شاهدين
على ذلك ثم يدعها حتى تطمث طمثتين فتنقضي عدتها بثلث حيض وقد بانت منه ويكون خاطبا من
الخطاب ان شاءت تزوجته وان شاءت لم تتزوجه وعليه نفقتها والسكنى ما دامت في
عدتها وهما يتوارثان حتى تنقضي العدة واما طلاق العدة الذي قال الله تعالى فطلقوهن لعدتهن واحصوا العدة
فاذا اراد الرجل ان يطلق امراته طلاق العدة فلينتظر بها حتى تحيض وتخرج من حيضها ثم يطلقها تطليقة من غير جماع
ويشهد شاهدين عدلين ويراجعها من يومه ذلك ان احب او بعد ذلك بايام قبل ان تحيض ويشهد على رجعتها ويواقعها

حتى تحيض فاذا حاضت وخرجت من حيضها طلقها تطليقة اخرى

من غير جماع ويشهد على ذلك ثم يراجعها ايضا متى شاء قبل ان تحيض ويشهد على رجعتها
ويواقعها وتكون معه الى ان تحيض الحيضة الثالثة فاذا خرجت من حيضها طلقها التطليقة
الثالثة بغير جماع ويشهد على ذلك فاذا فعل ذلك فقد بانت منه ولا تحل له حتى تنكح
زوجا غيره الحديث والمراد بكون هذا طلاق العدة المامور به في الاية انه فرد منه
يصح اطلاقه عليه ولتفصيل ذلك شرح يطول فليطلب من محله فاذا بلغن اجلهن قاربن
الفراغ منه بحيث لم يبق من العدة الا قليل كاخر جزء منها والاجل يطلق للمجموع المدة
ولمنتهاها فيقال لعمر الانسان اجل وللموت الذي ينتهي به العمر
اجل قال الله تعالى فاذا جاء اجلهم فلا يستاخرون الاية والبلوغ الوصول الى الشيء
وقد يقال للدنو منه على الاتساع وهو المراد هنا ليترتب عليه قوله فامسكوهن بمعروف
او فارقوهن بمعروف اي انتم مخيرون اما في الرجعة بطريق حسن يحسن معه
المعاش والانفاق الحسن وما يتعلق بذلك من حقوق الزوجية واما المفارقة بترك
الرجعة وتخلية سبيلها على وجه حسن جميل لا اضرار فيه والمراد تحريم جعلها كالمعلقة بان
يطلقها فاذا قرب الفراغ من العدة راجعها ثم يطلقها كما يفعل مثل ذلك للاضرار بها حتى
لا تتزوج وانما قلنا ان بلوغ الاجل بمعنى مقاربة بلوغه لانه مع بلوغه وانقضائه
على الحقيقة لا يملك الزوج الخيار بين الرجعة والمفارقة بل هي تملك نفسها وتبين منه
ولها ان تتزوج من شاءت من الرجال واشهدوا ذوي عدل منكم قد اختلف في متعلق
الشهادة ففي قول هو راجع الى الرجعة والمفارقة جميعا على الندب عند ابي حنيفة كقوله
واشهدوا اذا تبايعتم وعند الشافعي هو واجب في الرجعة مندوب اليه في الفرقة وكلا

طل
ولمشارفها

طل
الشيء

القولين بعيد عن الصواب اما الاول فلخروجه عن ظاهر الامر من غير قرينة صارفة عن الوجوب وهو
مرغوب عنه واما الثاني فان التخصيص باحدهما دون الاخر يتوقف على المعارض المجوز وبدونه
الغاء وتعمية لعدم اولوية ما ذكروه من العكس ولو قطع النظر عن هذا فيحمل اللفظ على معنييه
الحقيقي والمجازي وذلك مع تسليم المجازية يتوقف على الدلالة وكذا حمله على الرجحان المطلق
الشامل للوجوب في بعض الافراد والندب في الافراد الاخر وتعيين الوجوب في قسم والندب
في اخر مع عدم الدليل الواضح لا وجه له مع ان الاشهاد على ترك الرجعة لا يكاد يتحصل له
معنى اذ لا يراد من ترك الرجعة سوى الاستمرار على موجب الطلاق المقتضي للفرقة وليس شيء
يتجدد فصله فيفتقر الى اشهاد والذي يقتضيه النظر الصحيح من غير تكلف تعلقه باصل الطلاق
لان الكلام فيه وهو المقصود الاصلي من سوقه والباقي من توابعه فتوسطها لا يضر بالحال
خصوصا مع ارتباطها به فكانه قال اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واشهدوا ذوي عدل
طاب فطلقوهن
ويكون الامر باقيا على ظاهره وهو الوجوب وفيه تظافرت الاخبار عن الائمة الاطهار عليهم السلم بوجوب
الاشهاد في الطلاق وعدم اعتباره بدونه وان الامر بالاشهاد راجعا اليه روى محمد بن مسلم
قال قدم رجل على امير المؤمنين عليه السلم بالكوفة فقال اني طلقت امراتي بعد ما طهرت من محيضها
قبل ان اجامعها فقال امير المؤمنين عليه السلم اشهدت رجلين ذوي عدل كما امر الله عز وجل
طاب بطلاقك
فقال لا فقال فاذهب فان طلاقك ليس بشيء ونحوها من الاخبار التي بلغت في الكثرة الى حد لا يحصى
وانعقد اجماع علماء اهل البيت عليهم السلم على ذلك واجماعهم حجة قاطعة على ما ثبت في محله و
مقتضى ما ذكرناه كون الاشهاد شرطا في الطلاق وعدم صحته بدونه وعلى ذلك اجماعهم
وتظافرت به اخبارهم عن الائمة عليهم السلم والمراد بوجوب الاشهاد وايقاع المشهود به على وجه

يعلم الشاهد وذلك بان يوقعه بحضور الشاهدين دفعة لا بان يخبر به او يشهد عليه بانه سيفعل
ذلك ولا متفرقا كل شاهد في وقت وقد انعقد اجماعهم على ذلك ومن انضياف اخبارهم دلالة عليه
طاب وتظافر
واقيموا الشهادة لله امر للشهود باقامة الشهادة عند الاستشهاد ولوجه الله لا لغرض
اخر كرضاء المشهود عليه او توقع جعل على اقامتها ونحو ذلك من الامور الموجبة لاقامتها
وبالجملة يجب ان يكون المقصد منها وجه الله واقامة الحق ودفع الظلم كما نبه عليه قوله تعالى
في موضع الاخر كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم ويستفاد منها الحث
على الصدق في الشهادة حيث انها لله فلا وجه للكذب فيها والايقاع على غير ما هي عليه وعلى كل
تقدير فلو كان الشاهد صادقا واوقع الشهادة لا لله بل لغرض اخر صح وترتب الاثر عليها
في اثبات حق المشهود له وبقي حق الله تعالى من حيث مخالفة الامر متعلقا بالشاهد ذلكم
يريد به الحث على الاشهاد والاقامة او جميع ما في الاية يوعظ به من كان يؤمن بالله واليوم
الاخر يتعظ وينتفع به المؤمن لانه المقصود بذكر الاحكام دون من عداه ولا يخفى ما فيه من المبالغة
والاشعار بان من لا يتعظ بذلك فليس بمؤمن ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من
حيث لا يحتسب جملة اعتراضية مؤكدة لما سبق من الاحكام بالوعد على الاتقاء عما نهى
عنه صريحا او ضمنا من الطلاق في الحيض والاضرار بالمعتدة واخراجها من المسكن وتعدي حدود الله
وعدم الاشهاد في الطلاق وكتمان الشهادة والمراد انه تعالى يجعل له مخرجا مما في شان الازواج
من المضايق والغموم ويرزقه فرجا وخلفا من وجه لم يخطر بباله ولم يحتسبه ويحتمل ان
يكون الوعد لعامة المتقين بالخلاص من مضار الدارين والفوز بخيرهما من حيث لا يحتسبون
طاب المتقى
ويحتمل ان يكون كلاما جيء به للاستطراد والاعلام بان المتقين يجمع الله له خير الدنيا

والاخرة ويخلصه من مضارهما ومن يتوكل على الله فهو حسبه كافيه ان الله بالغ امره بالرفع
على قراءة الاكثر اى نافذ امره وقرأ حفص بالاضافة والمراد انه يبلغ ما يريده ولا يفوته
مراد وقرئ بالغ بالنصب على الحالية وخبر ان قوله قد جعل الله لكل شىء قدرا تقديرا و
مقدرا واجلا لا يتأتى تغييره وهو بيان لوجوب التوكل على الله وتفويض الامر اليه لانه اذا علم
ان كل شىء من الرزق وغيره لا يكون الا بتقديره وتوفيقه فلم يبق الا التوكل والتسليم اليه
تعالى **الثانية** واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن شارفن انقضاء عدتهن فان البلوغ قد
يطلق على الدنو من الشىء على ما عرفت فيترتب عليه قوله تعالى فامسكوهن بمعروف او
سرحوهن بمعروف لظهور انه بعد تقضى الاجل بتمامه ومضى العدة تملك نفسها فلا يصح
التخيير بين الامساك والتسريح بل تكون اجنبية من شق الناس لا سبيل له عليها والمراد
بالمعروف فى الموضعين ما كان موافقا للشرع من القيام بمصالح الزوجية ان امسكها
والا تركها حتى تنقضى عدتها فتكون املك بنفسها ولا تمسكوهن ضرارا ولا تراجعوهن ارادة
الاضرار بهن لا الرغبة فى نكاحهن كان يتركها حتى تشارف الاجل ثم يراجعها لتطول العدة
عليها على ما قيل ان الرجل منهم كان يطلق المرأة ويتركها حتى يقرب انقضاء عدتها ويراجعها لتطول
العدة فنهى عنه ورواه الصدوق عن الفضل بن صالح عن الحلبى عن ابى عبد الله عليه السلم وهو
منصوب اما على انه مفعول له او على الحال بمعنى مضارين لتعتدوا لتظلموهن بالتطويل
او الالجاء الى الافتداء كما وقع فى اية اخرى واللام متعلقة بالضرار ومن يفعل ذلك الاضرار
فقد ظلم نفسه حيث عرضها لعقاب الله ولا تتخذوا ايات الله هزوا بالاعراض عنها والتهاون
بالعمل بما فيها من غير جد فى العمل من قولهم لمن لا يجد فى الامر انما انت هازئ ولعل المراد بالنهى

عن الهزؤ الامر بضده اعنى الجد وقيل كان الرجل يتزوج ويطلق ويعتق ويقول كنت العب
فنزلت واحكام الاية معلومة كما بيناه واذكروا نعمت الله عليكم بالاسلام ونبوة النبى
صلى الله عليه وآله بالشكر والقيام بحقوقها وما انزل عليكم من الكتاب والحكمة من القرآن
والسنة افردهما بالذكر اظهارا لشرفهما يعظكم به اى بما انزل عليكم واتقوا الله اى فى معاصيه
واعلموا ان الله بكل شىء عليم تاكيد وتهديد **الثالثة** فاذا طلقتم النساء فبلغن
اجلهن اى انقضت عدتهن وبلوغ الاجل هنا على الحقيقة فلا تعضلوهن تمنعوهن
وتحبسوهن ان ينكحن ازواجهن بتقدير من ان ينكحن حذف من واوصل الفعل والخطاب
فى الاية اما للازواج الذين يعضلون نساءهم بعد انقضاء العدة ظلما وقسرا لحمية الجاهلية
فلا يتركهن يتزوجن من ارادوا من الازواج واطلاق الازواج عليهن مجاز اما باعتبار الاول
واما للاولياء الذين يمنعوهن ان يرجعن الى ازواجهن فقد روى انها نزلت فى معقل بن
يسار حين عضل اخته ان ترجع الى الزوج الاول بالاستيناف قال [illegible] فيكون
دليلا على ان المرأة لا تتزوج بنفسها اذ لو تمكنت منه لم يكن لعضل الولى معنى ولا يعارض
باسناد النكاح اليهن لانه بسبب توقفه على اذنهن انتهى ولا يخفى ما فيه فاولى ان ذلك الاية
مع احتمال الامرين ساقط وانما استوجه تكون مع ظهورها فى الاولياء وهو غير معلوم اذ كما
يحتمل ذلك يحتمل الازواج بل الناس على العموم كما فى ف ان يكون خطابا للناس على العموم
اى لا يوجد فيما بينكم عضل ومنع للنساء من نكاح الازواج لانهم اذا وجد بينهم وهم
راضون به كانوا فى حكم العاضلين [illegible] فلا دلالة وثانيا انا لو سلمنا كون الخطاب فيهما

للازواج فالنهي عن العضل لا يقتضي ان يكون للولي حق في ذلك بل ولا يقتضي ان يراد به ولي
النكاح بل الظاهر كان لاختصاص بالمراة لظهور ان الاخ ليس بولي على المشهور وقد روي
هو نزولها فيه واذا سقطت الدلالة من هذا الوجه كان قوله ينكحن ازواجهن صريحا
في استقلالهن واشتمل حمله على المشاركة فيه او التوقف على الاذن فتامل وقد استدل
بعض اصحابنا بظاهرها على سقوط الولاية مع العضل وله وجه مع تسليم الولاية ولا
حاجة اليه اذا تراضوا بينهم اي النساء او الخطاب وهو ظرف لان ينكحن او لا
تعضلوهن بالمعروف صفة مصدر محذوف اي تراضيا كائنا بالمعروف او حال عن الضمير
المرفوع اي تراضوا ملتبسين بالمعروف وهو ما يعرفه الشرع وتستحسنه المروة كالتزوج بالكفو
ونحوه ففيها دلالة على ان العضل عن التزويج بغير الكفو من الولي بل من غيره لا يكون
منهيا عنه وقد يستفاد منها تحريم الدخول في خطبة واحد بعد حصول الرضا والاجابة
للاخر كما ذهب اليه اصحابنا ذلك اشارة الى ما مضى ذكره وتوحد المخاطب مع كون المراد
الجمع اما على تاويل القبيل فانه اسم للجمع او كل واحد واحد وان المراد مجرد الخطاب
والفرق بين الحاضر والغائب من دون تعيين المخاطبين ويحتمل ان يكون المخاطب به الرسول
صلى الله عليه وآله على طريقة يا ايها النبي اذا طلقتم النساء على ما تقدم وفيه تنبيه على ان حقيقة
المشار اليه امر لا يكاد يتصوره كل احد يخاطب به يوعظ به من كان يؤمن بالله
واليوم الاخر تخصيصه بالمؤمن لان المنتفع المتعظ به ولان المراد الاتعاظ بالقران
وهو انما يكون بعد الايمان والمراد بالوعظ الزجر والتخويف ذلكم اي العمل بمقتضى

ما ذكر

ما ذكر من الاحكام ازكى انفع لكم واطهر من دنس الاثام والله يعلم ما فيه من النفع والصلاح
وانتم لا تعلمون ذلك لقصور علمكم عن ادراك الامور الخفية وفيه دلالة واضحة على ان عدم العلم
بمصلحة الحكمة لا يقتضي نفيها بل ينبغي الانقياد والتسليم والاعتراف بان حكمتها خفية علينا
الرابعة
والمطلقات يتربصن خبر في معنى الامر وتغيير العبارة للتاكيد والاشعار بانه فيما يجب ان
يسارع الى امتثاله كان المخاطب قصد ان يمتثل الامر فيخبر عنه وقد اشرنا سابقا الى ان يراد الامر
بصورة الخبر ابلغ وبناؤه على المبتدا يفيد زيادة تاكيد باعتبار تكرير الاسناد فيه بخلاف
ما لو قدم بانفسهن تهييج وبعثهن على التربص فان نفوس النساء طوامح الى الرجال فامرن
يقمعها وحملها على التربص ثلاثة قروء نصب على الظرفية او المفعول به اي يتربصن مضيها
وهو جمع قرء بالفتح والضم ويطلق على كل من الحيض والطهر على الاشتراك لنص اهل اللغة
عليه ولاستعماله في كل منهما في فصيح الكلام وقد اختلف في المراد به هنا فاصحابنا اجمع
والشافعيه على ان المراد به الطهر وهو قول جماعة من الصحابة والتابعين كزيد بن ثابت
وعائشة وابن عمر ومالك واهل المدينة الا سعيد بن المسيب ويدل على ذلك اخبارنا
المتظافرة به واجماع علماء الدين هو حجة قاطعة وما تقدم من قوله تعالى فطلقوهن
لعدتهن حيث ان المراد بالطلاق في زمان عدتهن اي في زمان تحصيل الشروع في العدة
عقيبه على ما سلف وذهب الحنفية الى ان المراد به الحيض واستدل لهم من قال بان القرء
هو الحيض لقوله صلى الله عليه وآله دعي الصلوة ايام اقرائك وقوله صلى الله عليه وآله
طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان ولان الغرض الاصلي في العدة استبراء الرحم
والحيض هو الذي يستبرا به الارحام دون الطهر ولذا كان الاستبراء من الامة

بالحيضة وحمل قوله فطلقوهن لعدتهن على ان المراد مستقبلات لعدتهن كقولك لقيته لثلث
بقين من الشهر تريد مستقبلا لثلث وعدتهن الحيض الثلث واستقبال الحيض انما يتحقق اذا كانت
في الطهر وفي الدلالة نظر اما كون القرء بمعنى الحيض فلا شك فيه وكونه بمعنى الطهر في غير
هذا الحديث كثيرة لا ارتياب فيه لكن الكلام في انه المراد من الاية مع انه يمكن ان يقال الاية
دلت على انها اذا اعتدت بثلثة اشياء تسمى اقراء خرجت عن العهدة فتكون متمكنة من
الاعتداد بالاطهار التي عدتها اقل من الاعتداد بالحيض التي مدتها اكثر وح فيكون العدد
الزايد على مدة الاطهار غير واجب وحديث تطليق الامة لا تتم صحته ولانه لا يقاوم ما روينا
عن مسلم والبخاري في قصة ابن عمر مره فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر
ثم ان شاء امسك وان شاء طلق قبل ان يمس فتلك العدة التي امر الله تعالى ان تطلق لها النساء
وكون الغرض الاصيل استبراء الرحم يدل على انه الطهر لانه الدال على برائة الرحم فان القرء بمعنى
الجمع والمراة في حال الطهر تجمع دمها فاذا جاء الحيض قذفته والتقدير في الاية بعيد كما سلف على انه
راجع الى ما قلنا كما اشرنا اليه ولان ما ذكروه من الاخبار معارض بان الاعتداد بالاطهار اقل زمانا
من الاعتداد بالحيض فيلزم المصير اليه لان الاصل ان لا يكون لاحد على غيره حق الحبس والمنع وكلما
كانت المدة اقل كان اقرب الى هذا الاصل واوفق به ولعل النكتة في التعبير بالقروء التي
هي جمع كثرة دون الاقراء التي هي جمع قلة المناسبة هنا جمع القلة للتنبيه على عدم ارادة الحيض حيث
جمع القرء الذي يكون المراد منه الحيض على الاقراء كما في قوله صلى الله عليه واله دعي الصلوة
ايام اقرائك وان كان كل من جمع الكثرة والقلة يستعمل مكان الاخر ولعل الحكم لما عم المطلقات
وذات الاقراء تتضمن معنى الكثرة في هذا البناء وهاهنا بمعنى الكثرة افراد المطلقات حيث ان كل مطلقة

لها ثلثة قروء فكان جمع كثرة وهو جيد هذا وفي اخبارنا ما يدل على ان القروء هي الحيضات
الثلث لكنها مهجورة بين الاصحاب محمولة على ضرب من التاويل يعرف كما يعلم ذلك من راجع كتب
الاخبار وفائدة الخلاف بين القولين ان مدة العدة عند القائل بالاطهار اقصر منها عند القائل
بالحيض حتى لو طلقها في حال الطهر يحسب بقية الطهر وان حاضت عقيبه في الحال فاذا شرعت
في الحيضة الثالثة انقضت عدتها وعند ابي حنيفة ما لم تطهر من الحيضة الثالثة ان كان الطلاق
حال الطهر او من الحيضة الرابعة ان كان الطلاق في حال الحيض لا يحكم بانقضاء عدتها واعلم ان
لفظ المطلقات وان اقتضى العموم لكنه مخصوص بالمطلقات المدخول بهن من ذوات الاقراء
للايات والاخبار الدالة على ان حكم غيرهن خلاف ما ذكر كذا في ف وفي والظاهر انها مخصصة بالحامل
ايضا فان عدتها وضع الحمل لا ثلثة قروء الا ان يقال الحمل لا يجامع الحيض فلا حاجة الى التخصيص
وفيه ما فيه لا تخصيصها بالرجعيات كما ذهب اليه بعض الاصحاب لمكان ضمير وبعولتهن احق بردهن
الراجع الى الرجعيات فقط فغير واضح ويجيء التنبيه عليه ان شاء الله تعالى وقد نظر من قال انه
لا تخصيص فيها مع ان دلالة المدخول بهن نظرا الى ان اللفظ مطلق من تناول الجنس صالح لكله
وبعضه فجاز في احدهما يصلح له كالاسم المشترك وفيه نظر لظهور كون المطلقات عام لا مطلق
لانه جمع معرف باللام وهو من صيغ العموم وقد وقع التصريح به في كلام كثير الحنفية
والله لا يحب المحسنين انه جمع تبينا ولكل محسن وفي قوله ولا تكن للخائنين خصيما اي لا تخاصم
عن خائن قط ونحو ذلك مما يدل على العموم فليكن هذا منه ويخصص بما تقدم ولا يحل
لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن من الولد او من دم الحيض استعجالا في العدة

وانطالاً الحق الرجعة بالنسبة الى الزوج واستدل به على ان قولهن مقبول في ذلك نظراً
الى انه لو لم يكن كذلك لما احتاج الى ايجاب عليهن وتحريم الكتمان ولا تهمن مؤمنات على ارحامهن لا يعرف
الامن جهتهن غالبا واقامة البينة على مثله عسرة في الغالب ولحسنة زرارة عن الباقر عليه السلم
قال العدة والحيض للنساء اذا ادعين صدقن والمناقشة في الاول ممكنة اذ لا يلزم من ايجاب
الاظهار وتحريم الكتمان القبول الا ترى ان الشاهدين يجب عليهما اداء الشهادة مع ان
الحاكم لا يجب عليه القبول وظاهر الخبر انهن لا يقبل منهن غير المعتاد الا باشهاد اربع من النساء
المطلعات على باطن امرهن واستقربه الشهيد في اللمعة ويؤيده الاصل والاحتياط واستصحاب
حكم العدة والامكان اقامة البينة عليه ولا يبعد تقييد القبول بما اذا كانت المرأة ثقة
لا مطلقا وعليه يحمل الادلة المطلقة ان كن يؤمن بالله واليوم الاخر ليس المراد تقييد
نفي الحل بايمانهن حتى انها لو لم تكن كذلك حل لها الكتمان بل التنبيه على ان منافي الايمان
وان المؤمن لا يتجرء عليه ولا ينبغي له ان يفعله وبعولتهن جمع بعل والتاء لتانيث
الجمع كالعمومة والخؤولة في جمع العم والخال احق بردهن الى النكاح السابق الذي كان
لهن من غير عقد جديد بل بمجرد الرجعة لفظا او فعلا كما في فيه والمراد انه ليس لاحد ان يتزوجهن
ولا ان يتزوجن بغيرهم لكونهن في حكم الازواج ويحتمل ان يراد ان الرجل ان اراد الرجعة
وابتها المرأة وجب ايثار قوله على قولها فكان هو احق منها بمعنى ان ذلك حقه وحده لا ان
لها حقا في الرجعة فافعل هنا بمعنى اصل الفعل اي الرد الى النكاح حق البعولة في ذلك اي في
زمان التربص وللكلام في ان هذا حكم المطلقة رجعيا فيكون الضمير اخص من المرجوع اليه وهل
يوجب هذا تخصيصا فيه قيل نعم حذرا من مخالفة الضمير المرجع لانه كناية عنه وعبارة كلا

معنى

معنى المغايرة احدهما الاخر بل هو بمثابة تكرير الظاهر ويجوز ارادة الخاص من الثاني مع بقاء
عموم الاول وكذا هنا وفيه نظر لان الفرق بين الفرض من حيث ان الضمير كناية عن الظاهر وعبارة عنه فلا
وجه لارادة غيره به ولا كذا الظاهر فالقياس لا وجه له وتحقيقه في الاصول ان ارادوا اصلاحا
بالرجعة اضرارا بالمرأة وليس المراد منه شرطية قصد الاصلاح للرجعة وتقييد الاحقية للاجماع
على صحة الرجوع وان قصد الاضرار بل المراد التحريض والحث على قصد الاصلاح بالرجوع والمنع
من الرجوع بقصد الاضرار وتحريمه وان ترتب عليه الاثر وهو عود الزوجية عليه والحاصل
ان التحريم لا ينافي ترتب الاثر الذي هو عود الزوجية ولهن مثل الذي عليهن
بالمعروف اي ولهن حقوق واجبة على الرجال كما ان للرجال عليهن حقوقا كذلك
والمراد المماثلة في الوجوب واستحقاق المطالبة عليهما لا في الجنس نفسه فان حقوق النساء على
الرجال المهر والنفقة والكسوة والمسكن والمضاجعة والدخول في الاوقات المقررة شرعا
وترك الضرار وحقوق الازواج على النساء ان يبذلن انفسهن لهم ولا يمنعنهم ولا يبذلن
لغيرهم ولا يخرجن من البيوت بغير اذنهم كذلك ولا يخرجن عن اذنهم حتى لا يصمن ندبا
ولا يحججن كذلك الا باذنهم ونحو ذلك مما هو معلوم في محله وللرجال عليهن درجة زيادة
في الحق وفضل فيه لان حقوقهم في انفسهن كما عرفت بخلاف حقوقهن فانها في الامور
الخارجة كالمهر والنفقة والكسوة وترك الضرار ونحوها ويحتمل ان يراد بالدرجة الشرف
والفضيلة من جهة انهم قوامون عليهن فان المرأة تنال من اللذة ما ينال الرجل وله الفضيلة
بالقيام عليها والانفاق من مصالحها وقد روى محمد بن مسلم في الصحيح عن الباقر عليه السلم

قال قد جاءت امرأة الى النبي صلى الله عليه وآله فقالت يا رسول الله ما حق الزوج على المرأة
فقال لها ان تطيعه ولا تعصيه ولا تصدق من بيته الا باذنه ولا تصوم تطوعا الا باذنه
ولا تمنعه نفسها وان كانت على ظهر قتب ولا تخرج من بيتها الا باذنه وان خرجت بغير
اذنه لعنتها ملائكة السماء وملائكة الارض وملائكة الغضب وملائكة الرحمة حتى ترجع الى
بيتها فقالت يا رسول الله من اعظم الناس حقا على الرجل قال والداه قالت فمن اعظم الناس
حقا على المرأة قال زوجها قالت فما لي عليه من الحق مثل ما له علي قال لا ولا من كل مائة
واحد الحديث وَاللَّهُ عَزِيزٌ قادر على الانتقام ممن خالف الاحكام حَكِيمٌ شرع الاحكام
بحكم ومصالح فلا يخلي احكامه عن المصلحة والحكمة لانه عبث وهو تعالى منزه عنه وبعد
ما اسلفناه ان هذه الآية مخصوصة بالمطلقة المدخول بها غير الحامل من ذوات الاقراء
فلا تنافي بينها وبين قوله فما لكم عليهن من عدة تعتدونها في غير المدخول بها ولا بين
قوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن لانها مخصوصة بهما فلا معنى لقول بعضهم
انهما نسختا من هذه الآية كما ذكره في كنز مع انه خلاف المعهود من بناء ولا ضرورة تلجئ اليه

الخامسة وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ
بين تعالى عدة المطلقات المتبين حيضها واردنا بيان عدة المطلقات اللائي لم يتبين
حيضهن وقد اختلف والمراد بها هنا فالعامة اجمع على انها الكبيرة التي بلغت سن اليأس
وبذلك صرح في كنز وروينا انه لما نزلت والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء قيل
فما عدة اللائي لم يحضن فنزلت وهؤلاء يحملون قوله واللائي لم يحضن على الصغيرة التي
لم تبلغ ويوجبون عليها العدة ثلاثة اشهر ايضا نظرا الى ان الخبر محذوف اي كذلك وعلى

هذا يجب العدة على الكبيرة اليائسة وعلى الصغيرة ثلاثة اشهر مع الدخول واليه يذهب السيد المرتضى
من اصحابنا تمسكا بظاهر الآية قال وهو صريح في ان الآيسات من المحيض واللائي لم يبلغن عدتهن
الاشهر على كل حال وقوله ان ارتبتم معناه على ما ذكره جمهور المفسرين واهل العلم بالتاويل ان
كنتم مرتابين في عدة هؤلاء النساء وغير عالمين بمقدارها وقد روي ما يقوي ذلك وهو ان
ابي بن كعب قال يا رسول الله ان عددا من عدد النساء لم تذكر في الكتاب الصغار والكبار
واولات الاحمال فانزل الله تعالى واللائي يئسن من المحيض الى قوله واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن فكان سبب نزول هذه الآية الارتياب الذي ذكرناه ولا يجوز
ان يكون الارتياب بانها آيسة من المحيض او غير آيسة لانه تعالى قطع فيمن تضمنته الآية
على اليأس من المحيض بقوله تعالى واللائي يئسن من المحيض والمرتاب في امرها لا تكون آيسة
واذا كان المرجع في وقوع الحيض منها او ارتفاعه عنها الى قولها وهي المصدقة فيما تخبر به
من ذلك واخبرت باحد الامرين لم يبق للارتياب في ذلك معنى وكان يجب اذا كانت
الريبة ~~حاصل بلا خلاف تعلق الشرط به~~ راجعة الى ذلك ان نقول ان ارتبن لان الحكم في ذلك
يرجع الى النساء ويتعلق بهن ولا يجوز ان يكون الارتياب لمن تحيض ولا تحيض ممن هو
في سنها لانه لا ريب في ذلك من حيث كان المرجع فيه العادة على انه لا بد فيما علقنا به الشرط
وجعلنا الريبة واقعة فيه من مقدار عدة من تضمنته الآية من ان يكون مرادا من حيث
لم يكن معلوما لنا قبل الآية واذا كانت الريبة حاصلة بلا خلاف تعلق الشرط به واستقل
بذلك الكلام ومع استقلاله يتعلق الشرط بما ذكرناه ولا يجوز ان يتعلق بشيء آخر
كما لا يجوز فيه لو كان مستقلا اشتراطه هذا جملة ما تمسك به السيد من تفسير الآية ويؤيد

قوله ما رواه الحلبي في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلم قال عدة المراة التي لا تحيض والمستحاضة
التي لا تطهر والجارية التي قد يئست ولم تدرك الحيض ثلاثة اشهر وعدة التي لا يستقيم حيضها
ثلث حيض متى حاضتها فقد حلت للازواج ورواه ابو بصير قال عدة التي لم تبلغ الحيض
ثلثة اشهر والتي قعدت عن الحيض ثلاثة اشهر والجواب انه على ما ذكره لا يظهر لتعيدان
ارتبتم فايدة بل الظ عدم الاحتياج اليه وحمله على ما ذكروه من معنى الجهل بعيد لعدم
فهم منه ظاهرا مع انه لم يعهد التقييد في بيان شئ من الاحكام وظاهر ان الاحكام
الشرعية قبل ورود الشرع بها غير معلومة فلا يكون التعليم في هذه الصورة مشروطا
بالريبة دون غيرها العدم الاولوية على ان الرواية التي ذكرها الاخر من ضعفا فان
هذه السورة مكية بالاتفاق وتلك مدنية فلا وجه لما ذكروه نعم لو كانت هذه
متاخرة النزول كان له وجه ولا نمر ان المرجع في ارتفاع الحيض من المراة انما يكون
ببلوغ السن الذي حده الشارع لا مطلقا فكان معلوما من بداية فحيح فيمكن ارتفاع الحيض
من المراة ظاهرا قبل بلوغ ذلك الحد ولا نعلم ان انقطاع دمها وارتفاع حيضها للكبر
او لعارض فيقع الريبة هناك ويحتاج في بيان الحكم البيان وهذا هو الظ من الريبة
فانها انما تكون فيمن تحيض ومثلها فاما من لا تحيض مثلها فلا ريبة عليها ولا
تيناولها الشرط المؤثر والى هذا يذهب اكثر اصحابنا ويحملون قوله تعالى واللائي لم
يحضن على المبالغة التي لم تحض ومثلها تحيض فان عدتها ايضا كذلك مع الطلاق والدخول
ويؤيد قولهم في غير المعلوم ياسها ان الوجب عليها العمل بما هي عليه من الحكم الى ان يتحقق المسقط
الرافع له وليس هو الا العلم باليأس وهو غير حاصل فيستصحب الحكم المعلوم ثبوته المشكوك

تسليم

في ارتفاع

في ارتفاعه وقد تظافرت اخبارهم من ائمة الهدى عليهم السلم بعدم وجوب العدة وعلى اليائسة والصغيرة
التي لم تبلغ وان دخل بها روى زرارة في الحسن عن ابي عبد الله عليه السلم في الصبية التي لا تحيض
مثلها والتي قد يئست من المحيض قال ليس عليهما عدة وان دخل بهما وروى حماد بن عثمان
في الصحيح قال سالت ابا عبد الله عليه السلم عن التي قد يئست من المحيض والتي لا تحيض
مثلها قال ليس عليها عدة وروى محمد ابن مسلم بن الحسن قال سمعت ابا جعفر عليه السلم
يقول في التي قد يئست من المحيض يطلقها زوجها قال بانت منه ولا عدة عليها وهي
عامة في المدخول بها وغيرها ونحوها من الاخبار التي يوجب نقلها تطويلا ويجاب عن
صحيحة الحلبي بانها مشتملة على حكم المستحاضة والمقابل به غير معلوم وعلى عن عدة المسترابة
بثلثة حيض وهو غير موافق لما نذهب اليه فان عدتها عندنا اما ثلثة اشهر او ثلثة اطهار
وفي متنها ايضا شئ لا يخفى فالاستدلال بمثلها بعيد وعن رواية ابو بصير بانها ضعيفة السند لان
ابن سماعة وابن جبلة وعلي ابن حمزة كلهم منحرفون عن الحق وابو بصير فيه قول ومع هذا لم
يسندها الى الامام ويمكن حملها مع سابقتها على من يكون في سن من تحيض كما قاله الشيخ
في يبتم قال والذي ذكرناه وهو حمل خبر ابي بصير على من يكون مثلها تحيض لان الله تعالى
شرط ذلك وقيده بمن يرتاب بحالها مذهب معوية بن حكيم من متقدمي فقهائنا المتاخرين
ويؤيد حمل الشيخ ما رواه محمد بن الحكيم عن العبد الصالح قلت له الجارية الشابة التي لا تحيض
ومثلها يحيض طلقها زوجها قال عدتها ثلثة اشهر ونقل الكليني في الكافي عن ابي سماعة
انه كان ياخذ بنظر رواية ابي بصير ويحمل الاخبار الواردة بعدم العدة على الاماء
فانهن لا يستبرين اذا لم يكن بلغن الحيض قال فاما الحراير فحكمهن من القران يقول الله

عز وجل واللائي يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلثة اشهر واللائي لم يحضن
وكان معوية بن حكيم يقول ليس عليهن عدة ثم قال وما احتج به ابن سماعة فانما قال الله
ان ارتبتم وانما ذلك اذا وقعت الريبة بان قد يئسن او لم ييئسن فاما اذا جازت
الحد وارتفع الشك بانها قد يئست او لم تكن الجارية بلغت الحد فليس عليهن عدة قال وما
احتج به ابن سماعة فانما قال الله ان ارتبتم انتهى كلامه رفع الله مقامه وهو موافق لما ذهب
اليه وكفى به مرجحا واولات الاحمال من المطلقات لسياق الكلام فانه في عدة المطلقات
سابقا ولاحقا اجلهن منتهى عدتهن ان يضعن حملهن فمتى وضعت بعد الطلاق
خرجت من العدة وعلى هذا فلا تدخل المتوفى عنها لو تقدم الوضع فيها على المدة المتربص
فيها باجماع علمائنا قال العامة ان الحامل المتوفى عنها زوجها داخلة في الاية نظرا
الى عموم اللفظ للمطلقات والمتوفى عنهن فيعمل بعمومه حتى نقل عن جماعة منهم خروج
عدة الوفاة بوضع الحمل وان كان الزوج بعد على المغتسل قال ع والمحافظة على عمومه
اولى من محافظة عموم قوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا لان الاية لان
عموم اولات الاحمال بالذات وعموم ازواجا بالعرض والحكم معلل هنا بخلاف
ثمة ولانه صح ان سبيعة بنت الحرث وضعت بعد وفات زوجها بليال فذكرت
ذلك لرسول الله صلى الله عليه وآله فقال قد حللت فتزوجي ولانه متاخر النزول
فتقديمه تخصيص وتقديم الاخر بناء للعام على الخاص والاول ارجح للوفاق
عليه قلت في كل من الوجوه نظر اما الاول فلان معنى قوله والذين يتوفون منكم
الخ ان كل زوجة يتوفى عنها زوجها فعدتها كذا فدخول الزوجة الحامل المتوفى

كما يقتضيه ح

ط له الاولى

عنها

٣٤٢

عنها في ذلك مما لا يرتاب فيه بخلاف دخولها في اولات الاحمال خصوصا بعد ملاحظة سياق الكلام
الاية اقتضى كونها في المطلقات لكون ما قبلها وما بعدها كذلك ومثل هذا مرجح لمحافظة
على عموم والذين يتوفون الاية دون عموم اولات الاحمال وكون العموم بالذات
او العرض لا يظهر له كثير اثر بعد فهم العموم على حد سواء فتامل واما الثاني فلا علم في الحكم هنا
بالنص وهو ظ واستنباط العلة من الاعتبار به على ان الظاهر ان امر العدة تعبدي غير معلوم الوجه
كالكفارات والتقديرات وان ترتب عليه في بعض الاوقات براءة الرحم ومن ثم يجب
العدة على الصغيرة المتوفى عنها وان كانت رضيعة او زوجها رضيعا واما الثالث اعني
الخبر فلا حجية فيه لعدم ظهور صحته عندنا واما الرابع فالفرق بين النسخ والتخصيص غير نافع
هنا وقد تظافرت اخبار اصحابنا بان عدة المطلقة اذا كانت حاملا وضع الحمل وسيجيء
بان الاعتداد بابعد الطلبين في المتوفى عنها اذا انتهينا اليه ان شاء الله تعالى ومقتضى ما ذكرنا
ان منتهى عدة المطلقة الحامل وضع الحمل وان تاخر عن الاشهر الثلثة او تقدم عليها
وعلى هذا اكثر اصحابنا وهو المشهور فيما بينهم نظرا الى ظ الاية والاخبار الدالة عليه وقال
ابن بابويه ان المطلقة الحامل عدتها اقرب الاجلين ومعنى ذلك انه ان مرت بها ثلثة اشهر
فقد انقضت عدتها ولا تحل للازواج حتى تضع ما في بطنها وان وضعت الحمل بعد طلاقه
بلا فصل بانت منه وحلت للازواج ولا يخفى ما في هذا القول من البعد ومخالفة ظ الاية
وما ورد به من الاخبار محمول على ضرب من التاويل جمعا بين الادلة ومن يتق الله
بملاحظة احكامه واتباع اوامره ونواهيه فيراعي حقوقها يجعل له من امره يسرا
اي يسهل عليه امور الدنيا والاخرة اما بفرج عاجل او آجل السادسة اسكنوهن من حيث

ط له الاجلين

سكنتم من وجدكم الضمير عايد الى المطلقات كما اشعر به الايات السابقة ومقتضاه وجوب
الاسكان بجميعهن ولكن اصحابنا خصصوا الحكم بالمطلقة رجعية لانها في حكم الزوجة وقد
تظافرت اخبارهم بذلك وانعقد اجماعهم عليه مع ان الاصل يوافقه وايجاب الاسكان لها يقتضي
ايجاب النفقة فانها تابعة لها بل اولى لكثرة الاحتياج اليها ومن ثم لم يجب السكنى للحامل
المتوفى عنها زوجها وان قلنا بثبوت النفقة لها على احتمال لعدم النص وبطلان القياس وبظ
الاية اخذ ابو حنيفة والشافعي ومالك فاتفقوا على وجوب الاسكان في كل مطلقة وان كان
الطلاق بائنا وزاد الحنفية الانفاق لهن مطلقا وخص الشافعي ومالك الانفاق بالحامل
كما اقتضى الاية بعد ويؤيد قول اصحابنا ما رواه العامة عن فاطمة بنت قيس ان زوجها ابت طلاقها
فقال لها رسول الله صلى الله عليه وآله لا سكنى لك ولا نفقة ومن هنا تبعيضية مبعضها محذوف
تقديره واسكنوهن مكانا بعض سكناكم وقوله تعالى من وجدكم عطف بيان لقوله
من حيث سكنتم وتفسير له كانه قيل اسكنوهن مكانا من مساكنكم مما تطيقونه وتقدرون
على تحصيله بسهولة لا بمشقة ومن ثم قال قتادة ان لم يكن له الا بيت واحد اسكنها في بعض
جوانبه والوجد الوسع والطاقة وقرى بالحركات الثلث ولا تضاروهن ولا تستعملوا
معهن الضرار والمضارة معاملة مما يطلب به ايقاع الضرر بصاحبه وقد تكون من واحد كما تكون
من اثنين نحو عافاه الله ونحوه لتضيقوا عليهن في المسكن ببعض الاسباب كان
تنزلوا معهن من لا يوافقهن او تشغل مكانهن فلا يمكنهن السكون او تخل بالتقصير في النفقة
او غير ذلك من الاسباب وروى الحلبي في الحسن عن ابي عبد الله عليه السلم قال لا يضار الرجل
امرأته اذا طلقها فيضيق عليها حتى تنتقل قبل ان تنقضي عدتها فان الله عز وجل قد نهى عن

الحنفية

ذلك

ذلك فقال ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن ونحو روى ابو بصير عنه عليه السلم وان كن
المطلقات اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن سواء كان طلاقهن رجعيا او بائنا
ومنطوق الكلام يقتضي وجوب النفقة للحامل المطلقة رجعيا كان الطلاق او بائنا
ومفهومه عدم وجوب النفقة لغير الحامل من المطلقات وهو حجة لانه مفهوم الشرط لكنه
مخصوص بالرجعية لاجماعنا على وجوب الانفاق عليها وان كانت حائلا لانها في حكم
الزوجة على ما تقدم والسكنى هنا تابعة للنفقة باجماعنا وفي اخبارنا دلالة عليه وروا
الشافعية في اختصاص النفقة بالحامل من بين المطلقات وان خالفونا في حكم الرجعية والحنفية
لما اوجبوا الانفاق لكل مطلقة اشكل عليهم مفهوم الشرط قال في الكشاف فان قلت اذا كان
كل مطلقة عندكم يجب لها الانفاق فما فائدة الشرط في قوله تعالى وان كن اولات
حمل فانفقوا عليهن قلت فائدته ان مدة الحمل ربما طال وقتها فظن ان النفقة
تسقط اذا مضى مقدار عدة الحائل فنفى ذلك الوهم ولا يخفى ما فيه من التكلف البعيد
مع ان الاصل يوجب العدم لما عدا الحامل فانه الزام وتكليف يتوقف على الدليل الواضح
هذا وقد اختلف اصحابنا في كون نفقة الحامل المطلقة لها لنفسها او للحمل فذهب الى كل جماعة
وذكروا فائدة الخلاف في كتب الفروع والاولى السكوت عما سكت الله عنه والاقتصار على
القران من وجوب النفقة للحامل المطلقة وقطع النظر عن كونها للحمل او لها لنفسها ولهذه
المسألة نظائر ربما يجيء على بعضها انشاء الله تعالى فان ارضعن لكم بعد انقطاع
عقدة النكاح بالطلاق وهو الظ ويحتمل بعيدا العموم فاتوهن اجورهن
على الارضاع وفيه دلالة على عدم وجوب الارضاع على الام وانها لو ارضعت وجب لها الاجرة

الحنفية

اى اجرة المثل ولا فرق فى ذلك عند اكثر اصحابنا بين حال الزوجية وعدمها وفى الاخبار
دلالة عليه ومنع الشيخ فى ف من الاجرة حال الزوجية وهو قول الحنفية وقد تقدم
فيه وعلى القول بكون النفقة للولد فوجوب الاجرة على الاب يكون مشروطا بفقر الولد
وغنى الاب فلو كان للولد مال وجب ان تعطى الام الاجرة منه ولا ينافيه ظاهر الاية فانها
اقتضت دفع الاب الاجرة وذلك لا يستلزم كونها من ماله فانه لو كان المال من الولد يجب
على الاب اعطاؤها منه ايضا لانه وليه الاجبارى ولو كان الولد فقيرا وكان الاب ايضا
كذلك فالظاهر وجوب الارضاع فان الارضاع انفاق والاظهر اشتراط غناها عن اجرة الارضاع
فلو كانت بحيث لا وجه لمعاشها سواه قدمت على الولد فان النفس مقدمة على وجوب
النفقة بالاجماع وح فتكون الاجرة من بيت المال لان ذلك من المصالح فتامل وأتمروا
بينكم بمعروف فى ف الايتمار التامر كالاشتوار بمعنى التشاور يق ايتمر القوم
وتامروا اذا امر بعضهم بعضا وليأمر بعضكم بعضا ونحوه قال ى ونقل فى التبيان قولا بان
معناه قبول الامر وملاقاته بالتقبل من الله تعالى وقال الكسائى اصله هم التشاور
ومنه يأتمرون بك اى يتشاورون قال فى ب والاقوى عندى ان يكون المعنى دبروا
بالمعروف بينكم فى امر الولد ومراعاة امه حتى لا يفوت الولد شفقتها وغير ذلك ويدل
عليه قول امرء القيس ويعدو على المرء ما يأتمر يعنى ما يدبر بنفسه لان الرجل ربما دبر امرا
ليس برشيد فيعدو عليه فيهلكه انتهى وهو بعيد الاولى حمله على الوجه الاول وبه
صرح الشيخ فى ن والمراد بالمعروف كونه على الوجه الجميل فى ارضاع الولد بحيث
لا يضر بحال الوالد ولا ينفعل الولد فلا يزاد على اجرة المثل ولا ينقص الولد عن الرضاع المعتاد

وان

وان تعاسرتم تضايقتم فيما بينكم ولم يرض احدكم بما قال الاخر فسترضع له اخرى
فستوجد ولا تعوز مرضعة غير الام ترضعه وفيه طرف من معاتبة الام على المعاسرة فان المساهلة
من جانبها انسب لانها اشفق بالنسبة الى الاب ولانه لا ينقص منها شى بالحقيقة بخلاف الاب
فانه يخرج الاجرة من ماله وان كان من مال الولد على امه ولانه ولدها فلو فرض النقص من
الاجرة لم يكن ضايعا وقد يستفاد من الاية عدم جواز ارضاع غيرها الولد لو لم يحصل التعاسر
من جانبها ورضيت بما يرضى به الغير على ما قاله الاصحاب وجواز ارضاع غيرها لو حصل
التعاسر منها وعدم قبولها بما يقبل الغير وعلى هذا اصحابنا ايضا وفى الاخبار دلالة عليه
لينفق اشارة الى كيفية الانفاق على المطلقة بل الى الانفاق مطلقا بالنسبة الى من يجب نفقته
ذو سعة من سعته اى بحسب حاله فى السعة والغنى ماكلا ومشربا وملبسا ومسكنا
ولا يخرج عن ذلك الى طرفى الاسراف والتقتير اذ هما منهى عنهما ومن قدر عليه رزقه
اى ضيق عليه وهو الفقير الذى فى سعة وغنى فلينفق مما اتاه الله اى قدر حاله وطاقته
من البلغة ولا يكلف بالزائد عليها كالاغنياء فانه تعالى لم يعطه زايدا على ما عنده
فلا يكلفه الزايد عليه كما اشار اليه بقوله لا يكلف الله نفسا الا ما اتاها من القدرة والطاقة
وهو واضح دليل على ان التكليف بما يشق لا يقع منه تعالى فضلا عن التكليف بالمحال مع ان
العقل يحكم به ضرورة سيجعل الله بعد عسر يسرا اى بعد ضيق سعة وبعد فقر غنى
او بعد صعوبة الامر سهولة وهو تطييب لقلوب الفقراء بل الفقراء الازواج ان انفقوا
ما قدروا عليه ولم يقصروا ويمكن حمله على العموم بالنسبة الى من تجب نفقته عليهم ووعد
لهم بحصول العوض وتبديل العسر باليسر اما فى الدنيا او فى الاخرة على سبيل منع الخلو

في سورة الاحزاب

فان رحمة الله اوسع من ذلك السابعة يا ايها الذين امنوا اذا نكحتم المؤمنات اراد بالنكاح
هنا العقد وهو امارة كونه حقيقة فيه ولعل في قصر الحكم على المؤمنات اشعارا وبعدم جواز
نكاح الكافرات كما سلف وتنبيها على ان شان المؤمن ان لا ينكح غير المؤمنة ثم طلقتموهن
من قبل ان تمسوهن اى تجامعوهن كما هو الظاهر المتبادر من لفظ المس فما لكم عليهن
من عدة تعتدونها تستوفون عددها من عددت الدراهم فاعتدها كقولك كلت فاكتال

فاكتال

ويحتمل تعدونها والاسناد اليهم للدلالة على ان العدة حق للازواج كما اشعر به
فما لكم والتعبير بثم للدلالة على عدم تفاوت الحكم بين ان يطلقها وهي قريبة العهد من
النكاح وبين ان يبعد عهدها بها المدة في حبالة الزوج ثم يطلقها وفي تعليق
عدم العدة على عدم المسيس دلالة ظاهرة على ان الخلوة بمجردها لا توجب العدة كما قاله
اصحابنا وتبعهم الشافعية وقال ابو حنيفة حكم الخلوة الصحيحة حكم المساس في وجوب العدة
وهو خلاف ظاهر القران فمتعوهن ظاهر الامر بالمتعة على الطلاق وقد تقدم ما يدل

مهرا

على الوجوب في المفوضة غير المفروض لها مهر اما المفروضة فلها نصف المهر المفروض على
تقدير عدم الدخول فيمكن حمل الاطلاق عليه ويمكن حمل الامر على الرجحان المطلق فيكون مع عدم
التسمية واجبة ومع التسمية مستحبة بل يستحب في جميع المطلقات وان دخل بهن على ما مر ثالثا
اليه وسرحوهن اى اخرجوهن من منازلكم لعدم حق لكم عليهن سراحا جميلا من غير ضرار
ولا منع حق واجب من متعة ومهر وغيرهما ومن فسره بالطلاق فقد ابعد لانه مرتب عليه

في سورة البقرة

كالمتعة الثامنة والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا جمع زوج بمعنى
الزوجة يتربصن بانفسهن اى يحبسنها للعدة اربعة اشهر وعشرا خبر عن الذين على حذف

المضاف

المضاف اى ازواج الذين يتوفون او ان العايد في الخبر محذوف اى يتربصن بعدهم
كقولك السمن منوان بدرهم وان التقدير يتربصن ازواجهم فلا حاجة الى تقدير العايد وعشرا
بالتانيث تغليبا الليالي على الايام اذا اجتمعت في التاريخ وفي ق ولا تراهم قط يستعملون
التذكير فيه ذاهبين الى الايام تقول صمت عشرا ولو ذكرت خرجت من كلامهم قال ومن
البين قوله تعالى ان لبثتم الا عشرا ثم قوله ان لبثتم الا يوما وقيل ان سبب التغليب ان مبدء الشهر
من الليل والاوايل اقوى من الثواني وايضا هذه الايام ايام الحزن وايام المكروه خليق
ان يسمى ليالي والخبر بمعنى الامر كما مر غير مرة ومقتضى الاية وجوب التربص المدة المذكورة
على كل من توفي زوجها سواء كانت مدخولا بها او لا صغيرة او كبيرة حتى لو كانت رضيعة
او كان زوجها المتوفى عنها رضيعا كانت كذلك حرة او امة لعموم اللفظ فالتخصيص يحتاج
الى دليل قال ع عموم اللفظ يقتضي تساوي المسلمة والكتابية فيه كما قال الشافعي والحرة والامة
كما قاله الاصم والحامل وغيرها لكن القياس اقتضى تنصيف المدة للامة والاجماع خص الحامل عنه
بقوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ثم قال وعن علي وابن عباس انها تعتد باقصى الاجلين
احتياطا فاما الحكم بتساوي المسلمة والكتابية فيه فما لا شبهة بتقريره واما الحكم بتساوي الحرة
والامة كما قاله الاصم فعليه اكثر اصحابنا نظرا الى ظاهر عموم الاية ويؤيده الاخبار المعتبرة
الاسناد الدالة على ان الحرة والامة سواء في الاعتداد من الموت كصحيحة زرارة عن الباقر ع انه
قال ان الحرة والامة كلتيهما اذا مات عنهما زوجهما سواء من العدة الا ان الحرة تحد والامة
لا تحد ونحوها من الاخبار وذهب بعض اصحابنا الى تنصيف المدة فيها كما ذهب اليه الشافعي
فاوجب عليها شهرين وخمسة ايام لا لما ذكره الشافعي من القياس فانه مطرح عندنا وعلى القول

بالصحة فلا وجه لحجيتها هنا لما عرفت من ان الامر العدد وتحديد لا يجري فيه القياس كالكفارات سلمنا
العلة لكنها من المستنبطة وتخصيص القرآن العظيم بمثلها امر مرغوب عنه بين محققي الاصول من العامة
بل العدو واخبار معتبرة الاسناد عن ائمة الهدى عليهم السلم بذلك روى محمد بن مسلم في الصحيح
عن الصادق عليه السلم قال الامة اذا توفي عنها زوجها فعدتها شهران وخمسة ايام ونحوها من
في الاخبار منضما الى ما دل على ان الرقية منا التنصيف وذلك يوجب الآية بها جمعا بين الادلة
واجابوا عن الاخبار الاول بحملها على ام الولد فانها تساوي الحرة في العدة كما تدل عليه صحيحة
سليمن بن خالد قال سالت ابا عبد الله عليه السلم عن الامة اذا طلقت ما عدتها قال حيضتان
او شهران قلت فان توفي عنها زوجها فقال ان عليا عليه السلم قال في امهات الاولاد لا يتزوجن
حتى يعتددن اربعة اشهر وعشرا وهن اماء والى هذا القول يذهب شيخنا ابو جعفر في نهايته
واختاره العلامة واكثر الاصحاب وحاصله الفرق بين كون الامة ذات ولد وغيرها ذات
ولد والتحقيق ان العمل بظاهر الاية قوي جدا وتعارض الاخبار يوجب التساقط وظا الشيخ في ت
الميل اليه واما ما ذكره من الاجماع على تخصيص الحامل عنها بقوله واولات الاحمال الخ فغير
معلوم بل ولا مظنون واي اجماع ثبت عندهم مع مخالفة امير المومنين عليه السلم وابن
عباس وجماعة من الصحابة وقد عرفت ان اية واولات الاحمال ظاهر في المطلقات لدلالة السياق
على ذلك فان قيل اذا كانت هذه الاية في المطلقات فما وجه الحكم بما تقولونه معاشر
الامامية من كون عدة المتوفى عنها الحامل ابعد الاجلين من الوضع والمدة قلنا نحن
نثبت ذلك بدليل من خارج فان الاحكام ليست بتمامها معلومة من القرآن فان السنة
قد بينت كثيرا منها وفيما نحن فيه قد تظافرت اخبارنا به روى الحلبي في الحسن عن ابي عبد الله ع

انه قال

انه قال المتوفى عنها زوجها تنقضي عدتها آخر الاجلين في الحامل ونحوها من الاخبار على انا اذا قلنا
بعموم اولات الاحمال في المطلقات والمتوفى عنهن ازواجهن قلنا ان تثبت ابعد الاجلين
في الحامل باعتبار ان المتوفى عنها مطلقا قد دخلت تحت عامين فلا وجه للجمع بينهما الا بذلك
فانها اذا كانت حاملا ووضعت قبل مضي الاشهر لم يكن بد من الاشهر والا لم يكن عاملين
باتيهما ولو تعدت الاشهر على الوضع لم يكن بد على من وضع الحمل والا لم نكن عاملين
باية والذين يتوفون منكم وعلى ما قلناه نكون عاملين بالايتين معا فيهم ما قاله اصحابنا
واعلم ان اصحابنا اجمع على ان وجوب تحمل العدة على المتوفى عنها من حين وصول الخبر
وهو قول الشافعي في الجديد وذهب اكثر العامة الى ان العدة من حين الموت فلو انقضت
المدة او اكثرها ثم بلغها وجب تعتد بما انقضى قالوا ويدل عليه ان الصغيرة والتي لا تعلم
لها يكون في انقضاء عدتها هذه المدة وفيه نظر وقد يكون في قوله يتربصن بانفسهن
دلالة على ما قلناه اذ المراد يحبسن انفسهن للاعتداد تلك المدة وهو لا يتحقق بدون
وصول الخبر ولوجوب الحداد عليها اي ترك الزينة في جميع تلك المدة لاجل موت الزوج
وهو انما يكون بعد العلم وذلك ظ وفي الاخبار دلالة عليه ايضا كما ان فيها دلالة على
ان المطلقة تعتبر حساب عدتها من حين وقوع الطلاق لا بلوغ الخبر وعلى هذا مذهب
الاكثر وقيل تشتركان في الاعتداد من غير بلوغ الخبر بروايات ايضا الا ان الاصحاب
حملوا ابتداء وذهبوا ومذهبها او لم يعلموا عليها واستدل العلامة على الاول بظاهر قوله تعالى
والمتربصن بانفسهن ثلثة قروء فقال دل بعمومه على ان ابتداء التربص من حين الطلاق لانه
وصف صالح للعلية على علية الحكم ظاهرا وعقب بالعلة الدالة على السببية فتثبت العلية

والمطلقات يتربصن بانفسهن

وفي الاستدلال بها نظر فانها انما تدل على الاعتداد من حين بلوغ الخبر اقرب اذ الظ من قوله
يتربصن بانفسهن حمل انفسهن وحملها على التربص وذلك انما يكون مع العلم كما عرفته ولاولى
عدم التعرض للاستدلال بالاية والاكتفاء بالاخبار فانها تدل على ان الظ الاية غير مراد
وان العدة في المطلقة من حين وقوع الطلاق فتامل فَاِذَا بَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ اى انقضت
عدتهن فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ ايها الحكام والمسلمون جميعا فِيمَا فَعَلْنَ فِي اَنْفُسِهِنَّ من التعرض
في الخطاب وارادة التزويج وساير ما حرم عليهن للعدة بِالْمَعْرُوفِ اى بالوجه الذى
لا ينكره الشرع فيفهم انهن لو فعلن ما هو منكر شرعا كان على الحكام بل على احاد المسلمين
الذين يقدرون على المنع ان يمنعوهن من باب الحسبة الشرعية والامر بالمعروف فان
قصروا في ذلك كان عليهم الجناح والاثم وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ فيجازيكم على اعمالكم
وفيه ترغيب وترهيب كما وقع التعقيب به في اكثر الاحكام تنبيها على الاهتمام باقامة
حدود الله قال في ئ وهذه الاية ناسخة لقوله والذين يتوفون منكم ويذرون
ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج الاية وان كانت متقدمة عليها
في التلاوة وقال عند ذكر تلك الاية اتفق العلماء على ان هذه الاية منسوخة وروى عن
ابي عبد الله عليه السلم انه قال كان الرجل اذا مات انفق على امراته من صلب المال حولا ثم
اخرجت بلا ميراث ثم نسختها اية الربع والثمن فالمراة ينفق عليها من نصيبها وقال
وعنه عليه السلم نسختها يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا ونسختها اية المواريث
يعني ان الاية التي نحن فيها نسخت المدة اعني الحول واية المواريث نسخت الوصية بالنفقة
وليس المراد بعدم النفقة لها في ايام العدة ثبوت ذلك على الاطلاق بل اذا كانت حايلا

اما لو كانت حاملا فالمشهور بين علمائنا ثبوت الانفاق عليها لكن من نصيب ولدها الذى في بطنها و
انكر ابن ادريس وحكم بعدم وجوب الانفاق عليها نظرا الى ان الانفاق حكم شرعي يحتاج الى دليل
والاصل العدم وفي الاخبار ما يدل على المشهور وتحقيقه يعلم من خارج واما السكنى لها فقد اثبتها
الشافعي مدة الاربعة اشهر وعشرا ونفاها اصحابنا وتابعهم ابو حنيفه وتمام ما يتعلق بذلك
من الاحكام يعلم من الفروع **التاسعة** اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ اى الطلاق الشرعي تطليقه
بعد تطليقه على التفريق لا الجمع والارسال فالمراد بالمرتين مجرد التكرير والوقوع من بعد اخرى
نحو ارجع البصر كرتين اى كرة بعد كرة لا كرتين اثنتين ومثل التاني الذى يراد
به مجرد التكرير نحو قولهم لبيك وسعديك واخواتهما ولفظ الكلام خبر لكنه في
معنى الامر اى طلقوا دفعتين فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِيحٌ بِاِحْسَانٍ تخيير للازواج بعد
ان علمهم كيف يطلقون بين ان يمسكوا النساء بحسن العشرة والقيام بحقهن الواجب
عليهم وبين ان يسرحوهن السراح الجميل الذى علمهم اياه من كونه غير مشتمل على ضرار
ويحتمل ان يكون حكما مبتداء لبيان حال الزوجة من الامساك وعدمه كما احتمله
ئ وعلى هذا ففي الاية دلالة على اشتراط وقوع الطلاق مفصلا بان يطلق ثم يراجع
ثم يطلق اخرى ان شاء وهكذا ولا يجوز الجمع بين طلقتين او ثلث على الارسال في
كلام واحد كان يقول هي طالق طلقتين او ثلثا او طالق وطالق وطالق او يكرر وهي طالق
وعلى هذا اصحابنا اجمع ووافقهم الحنفية في وقوع الواحدة على ذلك التقدير خلاف بينهم
وتفصيله يعلم من خارج وح فتكون الطلقة الثالثة مستفادة من قوله فان طلقها
فلا تحل له كما سيجيء قال ابن ادريس وهذا مذهبنا ولا ينافي الاية على هذا الوجه اعتبار تفرق

الطلقات على الاطهار بمعنى ان يوقع كل طلقة في طهر غير طهر المواقعة اذ ليس فيها على هذا الوجه
الا نفى الارسال اما كون التطليق الثانى فى طهر غير طهر المواقعة وغير طهر التطليق الاول فلا ومن ثم ذهب
اكثر اصحابنا الى جواز وقوع الطلقات الثلث فى طهر واحد بل فى مجلس واحد مع تخلل الرجعة بين الثلث
التطليقات الثلث بقية واستدل الشافعى على جواز ارسال الثلث بحديث العجلانى الذى لاعن امراته
فطلقها ثلثا بين يدى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلم ينكر عليه وهو عن الدلالة
بمعزل اذ لم يثبت فى متن الحديث ما يدل على ان وقوع الثلث كان بطريق الارسال وجاز ان يكون
مع الفاصلة بالرجعة ولو فى مجلس واحد كما اشرنا اليه على ان فى الجمع بين الملاعنة والطلاق
تاملا ويحتمل ان يكون معنى الاية الطلاق الرجعى الذى تثبت فيه الرجعة مرتان وذلك ان
الرجل فى الجاهلية كان يطلق امراته ثم يراجعها قبل ان تنقضى عدتها ولو طلقها الف مرة
كانت القدرة على المراجعة ثابتة له فجاءت امراة الى عائشة فشكت ان زوجها يطلقها
ويراجعها يضارها بذلك فذكرت عائشة ذلك لرسول الله صلى الله عليه وآله فنزلت فعلى
هذه الاية متعلقة بما قبلها والمعنى ان الطلاق الذى يملك فيه الرجعة مرتان اذ لا رجعة بعد
الثالثة فامساك بمعروف اى بالرجعة الثانية على الوجه الذى لا ينكر فى الشرع او تسريح باحسان
بان يطلقها الثالثة فتبين منه ويؤيده ما روى انه صلى الله عليه وآله سئل اين الثالثة
فقال او تسريح باحسان او بان لا يراجعها حتى تبين بالعدة وليس فى اصحابنا من يذهب
الى هذا الوجه بل الذاهب اليه الشافعية المجوزين الجمع بين الطلقات الثلث قالوا الاية تعالى تبين
فى الاية الاولى ان حق الرجعة ثابت للزوج وان لم يذكر ان ذلك الحق ثابت دائما او الى
غاية معينة فكان ذلك كالمجمل او العام فيفتقر الى مبين فذكر عقيبه ان الطلاق المعهود

السابق الذى يثبت فيه للزوج حق الرجعة هو ان يوجد طلقتان فقط واذا وصل التطليق
الى هذه الغاية بطل حق الرجعة والطلاق بمعنى التطليق كالسلام بمعنى التسليم ويؤيد الاول
انه الظ من الاية اذ المتبادر منه الطلاق الشرعى وسيجىء تمام الاية العاشرة فان طلقها اى طلق
الزوج الزوجة التى طلقها مرتين على الوجه الاول وكذا الثانى ويزيد فى احتمال ان يكون تفسيرا
لقوله او تسريح باحسان كما ارى فلا تحل له من بعد من بعد التطليقات الثلث حتى تنكح
زوجا غيره حتى تتزوج غير المطلق ومقتضى مفهوم الاية الغاية توقف حلها للزوج
الاول مع حصول التطليقات الثلث على نكاح المحلل سواء كانت العدة بعد طلاق مستوفاة
ام لا وعليه الاخبار الصحيحة وقال عبد الله بن بكير ان استيفاء العدة الثالثة يهدم
التحريم فلا يحتاج الى المحلل استنادا الى رواية اسندها الى زرارة قال سمعت
ابا جعفر عليه السلام يقول الطلاق الذى يحبه الله تعالى والذى يطلق فيه الفقيه وهو العدل
بين المراة والرجل ان يطلقها فى استقبال الطهر بشهادة شاهدين وارادة من القلب
ثم يتركها حتى تمضى ثلثة قروء فاذا رات الدم من اول قطرة من الثالثة وهو آخر القروء
لان الاقراء هى الاطهار فقد بانت منه وهى املك بنفسها فان شاءت تزوجته وحلت
له فان فعل هذا بها مائة مرة هدم ما قبله وحلت بلا زوج الحديث وهو ضعيف من
وجوه الاول ان عبد الله هذا فطحى فلا يعتد بروايته الثانى سند الرواية فانه اسندها
الى زرارة واخرى الى رفاعة ومع ذلك فقد نسبها الى نفسه حيث قال لما سئل عن هذا
مما رزقنى الله من الراى وظاهره انها ليست برواية وقد قال الشيخ ان اسناده الى زرارة

وقع نصرة لمذهبه الذى افتى به لما راى ان اصحابه لا يقبلون ما يقول برايه قال قد وقع فيه العدول
عن اعتقاد مذهب الحق الى الافطحية ما هو معروف والغلط فى اسناد فتيا يعتقد صحتها لشبهة
دخلت عليه الى بعض اصحاب الائمة عليهم السلم الثالث فى الجواب مخالفة لظاهر الآية فيكون مردودا
وقد استدل بظاهرها من اكتفى بنكاح البالغة من دون الولى ومن جوزه للمراة ان تعقد على نفسها
لانه اضافه اليها والقول بان الاسناد اليهما من حيث ان نكاح الولى نكاحها او انها فى الثيب
الكلام من الحكم لا يخفى ما فيه ومقتضى الآية الاكتفاء بالعقد كما هو الظاهر من الاطلاق
واخذ ابن المسيب بظاهره فاكتفى بالعقد فى التحليل والاجماع على خلافه سابقا ولاحقا
اسقط اعتباره واوجب الوطى فى القبل فى التحليل وفى الاخبار من الفريقين دلالة
على اعتبار ذلك ايضا وهو الذى اوجب تقييد الآية ويمكن ان يراد من النكاح هنا الوطى
لوروده بمعناه فى غيرها من الآيات فليكن هنا كذلك ويؤيده انعقاد الاجماع على
عدم الاكتفاء بالعقد ويكون العقد مستفادا من لفظ الزوج وعلى هذا يعتبر كون الزوج
الثانى ممن يصلح للوطى بان يكون بالغا وعليه رواية الفضل قال كتبت الى الرضا عليه السلم
رجل طلق امراته الطلاق الذى لا يحل له الا ان تنكح زوجا غيره فتزوجها غلام لم يحتلم
قال لا حتى يبلغ الحديث ونحوها واطلاق النكاح ينصرف الى الدائم لانه المتبادر عند الاطلاق
ويؤيده زوجا غيره لظهوره فيه وكذا قوله فان طلقها اى الزوج الثانى المحلل فلا
جناح عليهما لا اثم ولا حرج على الزوجين ان يتراجعا يرجع كل واحد منهما الى صاحبه
بعقد مستانف بعد انقضاء العدة من المحلل لكان الوطى المعتبر ان ظنا ان يقيما حدود الله

المتعلقة

المتعلقة بالزوجية من حسن الصحبة والمعاشرة وبيان الامور الواجبة عليهما والتقييد بالظن لان العلم
مغيب عنهما لا يعلمه الا الله ومقتضى القيد عدم جواز التراجع بدون ذلك الظن سواء
تيقنا العدم او ظنا او تساوى الطرفان عندهما لما فى ذلك من استلزام الدخول فى المحرم
فيكون حراما ويحتمل اعتبار هذا المفهوم وجواز التراجع بدون القيد نظرا الى ان المفهوم
انما يعتبر اذا لم تكن فايده سواه ولعل الفايده فى التقييد الاشاره الى تاكيد حسن المعاشره
وعدم الخروج عن الطاعة اذ يرجعان الى المفارقة على تقدير عدم ذلك فلا يترتب الاثم
على الزوجية وكيف كان فلا ينبغى الريب فى صحة العقد او نهاية ذلك ان فعل حراما
والنهى فى غير العبادة لا يوجب البطلان ولو قلنا بعدم اعتبار المفهوم فلا ريب
فى الصحة واستدل بعض العامة بظاهر الآية على حصول التحليل للزوج الاول بمجرد التراجع
عقيب ما يطلقها الزوج الثانى من غير عدة بدلالة فاء التعقيب وفيه نظر فان الآية
مخصوصة بقوله والمطلقات يتربصن بانفسهن الآية حيث دلت على وجوب التربص
مطلقا هذا وقد اختلف فى النكاح بشرط التحليل فجوزه ابو حنيفة وحكم بصحته
على كراهة وقيل لا يصح العقد ولا الشرط فلا تحل للاول ولا للثانى وعلى هذا
اصحابنا والشافعى لان الشرط مناف لمقتضى العقد اذ مقتضاه بقاء الزوجية وعدم
وجوب الطلاق فيكون بمنزلة اشتراط العدم لان عقد النكاح لا يبطل مع صحته من دون
طلاق او فسخ فيكون الشرط باطلا وهو يستلزم بطلان المشروط وقد استدل
لابى حنيفة بعموم الآية وفيه بعد لظهور ان المراد من قوله حتى تنكح زوجا غيره
العقد الصحيح المتلقى من الشارع وغير معلوم انه مع الشرط كذلك بل قيل انه لا اشد

بعمومات العقود ولا يمكن الا بعد تحقق شرائطها وقد ظهر من ذلك انهما لو كانا في خواطرهما
ذلك ناويين له من غير ان يتلفظا به في العقد لم يضر في النكاح فان الظاهر من الشارع
ان يعلق الاحكام على العقود الظاهرة وخطور التحليل في البال لا دخل له بل الظاهر انه
قليلا ما ينفك عن العقد وما نقل عنه صلى الله عليه وآله انه لعن المحلل والمحلل له فالظاهر ان
المراد به المحلل المشترط التحليل في العقد اذ لا شك في جواز فعل ذلك بدون النية
كما لو وقع اتفاقا او مع النية على ما عرفت وذهب مالك وجماعة من العامة الى بطلان
النكاح على تقدير ان يكون في خواطرهما ذلك وهو بعيد تلك اشارة الى الامور
والرجعة حدود الله وامره ونواهيه يبينها يذكرها مبينة لقوم يعلمون
يفهمون ويعلمون بمقتضى العلم لان من لا يعمل بمقتضاه بمثابة غير العالم لعدم انتفاعه
بعلمه وهذا هو الوجه في تخصيص العالمين مع ان الاحكام ثابتة للجميع ويجوز ان يكون
الوجه في تخصيصهم انهم المرشد فاكتفى بهم او تشريفا لهم او ان المراد من يصح منه العلم
فيدخل الجميع وفيه ما فيه **باب الثاني** في الخلع والمباراة وفيه اية واحدة هي قوله
ولا يحل لكم ان تاخذوا مما آتيتموهن شيئا ولو كان قليلا والخطاب فيه يحتمل
ان يكون للحكام نظرا الى ان الاخذ والاعطاء بامرهم فصح اسناد الاخذ
والايتاء اليهم لانهم السبب القوى والمعنى لا يحل لكم ايها الحكام ان تامروا باخذ شيء
مما حكمتم على الازواج باعطائه او لا من المهور المدفوع اليهن الا ان يخافا اى الزوجان
ان لا يقيما حدود الله مفعول يخافا بنزع الخافض اى من ترك اقامة حدوده فيما
يلزمهما من مواجب الزوجية او غيرها قيل نزلت في ثابت ابن قيس كانت زوجته

بغضه

بغضه وهو يحبها فاتت رسول الله صلى الله عليه وآله وقالت لا انا ولا ثابت لا يجمع
رأسي ورأسه شيء ما اعيبه في دين ولا خلق ولكني اكره الكفر في الاسلام ما اطيقه
بغضا فاختلعت منه بحديقة اصدقها اياها ويحتمل ان يكون الخطاب للازواج وما تؤيد ذلك
خطاب للحكام وفيه شيء من جهة تشويش النظم على القراءة المشهورة والمراد بخوفهما عدم
اقامة الحدود ظنهما ذلك ويؤيده قراءة من قرا يظنا وذلك بان يظن من المرأة النشوز
والخروج عن الطاعة او تقول لا اغتسل لك من جنابتي على ما دلت عليه الاخبار المعتبرة
الاسناد كحسنة الحلبي عن الصادق عليه السلم قال لا يحل خلعها حتى تقول لزوجها والله
لا ابر لك قسما ولا اطيع لك امرا ولا اغتسل لك من جنابة ولا وطين فراشك الحديث ونحوه
من الاخبار فان خفتم ايها الحكام الا يقيما حدود الله الاحكام المتعلقة بالزوجية وغيرها
فلا جناح عليهما نفى الجناح عن الزوجين مع كون الخطاب للحكام لان نفى الجناح عنهما
يستلزم نفيه عنهم اى لا حرج ولا اثم على الزوجين فيما افتدت به المرأة نفسها لا على الرجل
فيما اخذه ولا عليها في الاعطاء واطلاق الافتداء عليه لانها تخلص نفسها من تحت حكمه
كما تخلص من الملكية او القتل لكان بغضها او غيظها او من المعاصي وظاهر الاية عدم
اثم المرأة في اعطاء ما تخلص به نفسها ولكن هذا يستلزم عدم الاثم باظهار الكراهة
والخروج عن الطاعة ويمكن ان يقال صحة الاعطاء مشروط بخوفها وظنها انها
ما تقدر على ضبط نفسها في الخروج عن الشرع وح فلا بعد من الجواز بل الوجوب
تخيير اببينه وبين الترك ولكن لما عرفت من نفسها عدم القدرة على الترك تعين
الاعطاء عليها بل الظ ان اعطاء المال لتخليص النفس من المشقة الحاصلة بالمعاشرة
لانه غير موافق لها طبعا وان كان موافق شرعا مما لا اقصور فيه هذا ومقتضى
الاية جواز الاخذ مع خوف عدم اقامة الحدود من الجانبين بان تكون الكراهة

من كل منهما والظاهر من الاصحاب بل الروايات ان ذلك ليس بشرط فى الخلع نعم هو شرط فى
المباراة عندهم الا ان يحمل على خوف الزوج ايضا بسبب خروج الزوجة عن موجبات
الشرع فيخاف هو ايضا الخروج لكونه سببا فيه ولكن الظاهر ان هذا غير شرط فى الخلع
عندهم وبالجملة فالثابت فيما بينهم ان شرط الخلع بغض الزوجة وقولها ما يدل
على عدم القيام بحقوق الزوجية من غير تعرض بحال الزوج والاخبار انما دلت على
ذلك وعلى هذا فيمكن حمل الاية على المباراة دون الخلع كما هو المشهور فانها انما
تثبت مع الكراهة من الطرفين لكن ظ الاية قد ينافيه لظهورها فى جواز اخذ
الزايد على ما اعطاها وهو انما يصح عندنا فى الخلع اذ فى المباراة لا يجوز اخذ الزيادة
عليه فالاية على كل تقدير لا تنطبق على شىء منهما ويمكن حملها على الخلع ويكون
ذكر الرجل معها لاقترانهما كقوله تعالى نسيا حوتهما وقوله يخرج منهما اللؤلؤ
والمرجان وانما هو من الملح دون العذب مجاز للاتساع كما حمل قوله فلا جناح عليهما
على المراة فقط لان الفدية منها قال الشيخ فى ن وهذا اليق بمذهبنا لان الذى
يبيح الخلع عندنا هو ما لولاه لكانت المراة عاصية وظاهر انه هنا كذلك بالنسبة
الى المراة فيحمل عليه قال ى واعلم ان ظ الاية يدل على ان الخلع لا يجوز من غير
كراهة وشقاق لا بجميع ما ساق الزوج اليها فضلا عن الزوايد ويؤيد ذلك
قوله صلى الله عليه واله قال لجميلة امراة ثابت بن قيس اتردين عليه حديقته قالت
اردها وازيد عليها فقال صلى الله عليه واله اما الزايد فلا والجمهور اسنكروه ولكن
نقول ان المنع عن العقد لا يدل على فساده وانه يصح بلفظ المفاداة فانه سماه
افتداء انتهى وقد تضمن كلامه ثلاثة احكام الاول عدم جواز الخلع بدون الكراهة
والشقاق ولعله اراد بعدم الجواز عدم حلية ما ياخذه بدون ذلك كما هو ظ

الاية

الاية وكان عليه ان يبين كون الكراهة والشقاق من الجانبين او من جانب واحد كما اشرنا
اليه والامر فيه سهل بعدما هياه والثانى عدم جوازه بجميع ما ساقه اليها ويلزم منه
عدم الجواز فى الزايد بطريق اولى ولكن فى دلالة الاية عليهما كما ادعاه بعد بل الظ دلالتها
على الزايد فضلا عن الجميع للعموم فيما افتدت به والاصل عدم تقييده وتخصيصه بشىء
مما اتيتموهن وان سبق لعدم ما يوجب التخصيص وحديث ثابت بن قيس لم يدل صريحا
على عدم جواز الزيادة اذ يجوز ان يكون قوله صلى الله عليه واله اما الزايد فلا لعدم قولها
وازيد عليه لا لعدم جواز الزيادة بل لعدم الاحتياج اليها لانه رضى بما دفعه اولا اليها
فالزيادة غير جائزة ولا يبعد اولوية هذا ولو سلمنا ان المراد عدم الجواز لقلنا ان المنع
اما ان يقع من الزايد فقط او عن الجميع والزايد وعلى كل تقدير يفيد عدم صلاحيته
للعوضية وعدم صحة تملكه للزوج كما فى المنع عن بعض المعاملات مثل عدم جواز بيع المجهول
والربا ونحو ذلك مما كان المنع فيه راجعا الى احد الطرفين وهو دال على الفساد فلا وجه
للقول بان المنع راجعا الى العقد فلا يدل على فساده سلمنا ان النهى لا يدل على الفساد
ولكن لا يلزم دلالته على الصحة بل لا بد لها من دليل يدل عليها الا ترى ان الاية دلت
على صحة الخلع حال خوف عدم اقامة الحدود ومقتضاه التحريم فى غير هذه الاية الحالة
ولا يمكن ان يقال بالصحة وان النهى لا يدل على الفساد لعدم ما يدل على الصحة بل لا بد لها
من دليل يدل عليها الا ترى ان الاية دلت على صحة الخلع حال خوف عدم اقامة الحدود
ومقتضاها التحريم فى غير هذه الآية ولا يمكن ان يقال بالصحة وان النهى لا يدل
على الفساد لعدم ما يدل على الصحة وبالجملة الظ من حال الشارع انه لا يحكم بترتب الاحكام

الا على ما رضي واجازه الا ان ينص على خلافه او يقوم دليل على الصحة في عموم ذلك الحكم
فيندرج الفاسد تحته وما نحن فيه ليس كذلك وهذا بحث الزامي له والا فالصحيح جوازه
بالجميع والزايد عليه لظاهر الآية وتظافر الاخبار به وعدم ظهور صحة الخبر الذي ذكره
ولو سلم فمحمول على ما قلناه من عدم الاحتياج الى الزايد مع الرضا بما دونه فقط الثالث
صحة الخلع بلفظ المفاداة نظرا الى انه تعالى سماه افتداء ولا يخفى بعده كيف والايقاعات
لها عبارات متلقاة من الشارع يتوقف صحتها على ايقاعها على وجهها واصالة العدم
فيما سواها مع ان تسمية اعطاء الزوجة افتداء لا يقتضي ذلك فتامل ثم قال حي
واختلف في انه اذا اجرى بغير لفظ الطلاق فسخ او طلاق و الاظهر انه طلاق لانه
فرقة باختيار الزوج فهو كالطلاق المعوض انتهى و في دليله نظر اذ مرجعه الى القياس
في اللغة وهو غير صحيح فيها فضلا عن ثبوت الاحكام به ولا يذهب عليك ان هذا الاختلاف
جار بين اصحابنا ايض ولكن الاكثر منهم على انه طلاق لدلالة الاخبار الكثيرة عليه
وح فيحتسب من الطلقات المثلث ولو خالعها ثلثا احتاجت الى المحلل ونحو ذلك من الاحكام
وقال الشيخ تفريعا على القول بوقوعه مجردا عن لفظ الطلاق الاولى انه فسخ لا طلاق
محتجا بانها فرقة عرية من صريح الطلاق ونيته فكانت فسخا كساير الفسوخ وفيه نظر
اذ لا استبعاد في عرائه عن صريح الطلاق وكونه في حكمه كما دلت عليه الاخبار هذا كله
على تقدير القول بوقوعه مجردا عن لفظ الطلاق كما ذهب اليه الاكثر ودلت عليه بعض
الاخبار المعتبرة الاسناد ولو اعتبرنا في صحته ووقوعه ايقاعه بالطلاق فلا كلام في عده
طلاقا تِلْكَ حُدُودُ اللهِ اشارة الى ما حد من الاحكام السابقة كالعدة والرجعة

والطلاق والخلع واحكامها اي اوامر الله ونواهيه فَلَا تَعْتَدُوهَا فلا تتجاوزوها وتعملوا
بخلافها وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللهِ وتجاوزها بالمخالفة فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ لظلمهم
انفسهم بتعريضها لعقاب الله في الآخرة بل في الدنيا ايض بالحبس والتعزير والحدود اذا كان
ما يوجبها وههنا آية اخرى قد تدل على حكم الخلع في الجملة وهي قوله وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ تمنعوهن
بعض حقوقهن اللازمة بالزوجية لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ من المهور وهو خطاب
للازواج فقد قيل ان الرجل منهم كان يكره زوجته ويريد مفارقتها فيسيء العشرة معها
ويضيق الامر عليها حتى تفتدي منه بمالها وتختلع فنهوا عن ذلك إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ
مُبَيِّنَةٍ بالفتح على قراءة بعض اي بينها الله او الشهود الاربعة وبالكسر على قراءة آخرين
اي ظاهرة متبينة قيل هي الزنا وقيل ما يوجب الحد مطلقا وقيل كل معصية حتى النشوز
وشكاسة الخلق والمشهور انه استثناء من اخذ الاموال والمراد انه لا يحل له ان يحبسها ضرارا
لتفتدي الا اذا فعلت فاحشة فيحل لزوجها ان يسالها الخلع فان الاستثناء من النهي
اباحة ولانها اذا زنت لم يامن ان تلحق به ولدا من غيره وتفسد فراشه فلا تقيم حدود الله
من حقه فيدخل قوله تعالى فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ فيها دلالة على
جواز الخلع في الصور المفروضة وقيل انه استثناء من العضل نهوا عن حبسهن في بيوت
الاولياء الا بعد وجود الفاحشة ومن هؤلاء القايلين من زعم ان هذا الحكم منسوخ
باية الحد وهو بعيد اذ لا منافاة بينهما مع ان الاصل عدم النسخ وعلى المشهور فهل يختص
جواز العضل ببذل ما وصل اليها منه من مهر وغيره فلا يجوز الزيادة عليه ام لا بعيد
بذلك بل تجوز الزيادة عليه حتى يرضى قيل بالاول حذرا من الضرر العظيم ولما تقدم

من قوله صلى الله عليه وآله الجميلة امراة ثابت اما الزايد فلا وقيل بالثاني نظرا الى اطلاق الاستثناء
الشامل للزايد والى عدم بعض الاصحاب هذا حلها وهو غير مقيد وللبحث فيه مجال فان المستثنى منه
اذهاب بعض ما اعطاها فالمستثنى هو ذلك البعض فيبقى المساوي والزايد على اصل المنع
فان خرج المساوي بدليل اخر بقي الزايد واطلاق الخلع على هذه المسئلة محل نظر لانها ليست كارهة
بل مكرهة ولو سلم فالكراهة غير مختصة بها وهي شرط الخلع وذكرها في باب الخلع لا يدل على انها
منه وبالجملة الاعجاب واردة هنا ويمكن الجواب بما تقدم فتامل **باب الظهار** وفيه ايات
الاولى وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ الظهار هو ان يقول الرجل لامراته انت
علي كظهر امي واشتقاقه اما من الظهر او من الظهور وهو الركوب والعلو ومعناه
علوي وركوبي عليك حرام كعلو امي والاصح عند اصحابنا وقوعه اذا اشبه الزوجة
بغير الام ايضا كالاخت والبنت وغيرهما من المحرمات ولو بالرضاع واليه يذهب ابو حنيفة
والشافعي في الجديد لورود الاخبار الصحيحة به ومن منع من اصحابنا وقوعه بغير الام
النسبية نظرا الى الاية ولا يخفى ما فيه فان الاية لا تنفي غير الام فيصح اثباته بالاخبار
الصحيحة لا بالاية ولا ينافيه صحيحة سيف التمار عن الصادق عليه السلم قال قلت له الرجل
يقول لامراته انت علي كظهر اختي او عمتي او خالتي فقال انما ذكر الله تعالى الامهات وهذا الحرام
لان عدم ذكره لغيرهن لا يدل على الاختصاص فان قيل يلزم من ذلك تاخير البيان عن وقت
الحاجة والخطاب قلنا لا يلزم فانه عليه السلم اجاب بالتحريم ولعل السايل استفاد المقصد
منه اذ ليس في المسئول ما يدل على موضع الحاجة بخصوصها فيجوز ان يكون هو التحريم
وقد ذكر في الجواب فتامل اما ما يدل على عموم التحريم في الرضاع والنسب معا فقوله صلى الله عليه

وآله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وظاهر ان من في الخبر اما تعليلية او بمعنى الباء والتقدير
يحرم لاجل الرضاع او بسببه ما يحرم لاجل النسب او بسببه والتحريم في الظهار بسبب النسب
ثابت في الجملة اجماعا فيثبت بسبب الرضاع كذلك فاندفع ما قيل ان التحريم في الظهار سببه
التشبيه بالنسب لا نفس النسب فلا يلزم من كون التشبيه بالنسب سببا في التحريم كون التشبيه بالرضاع
سببا فيه فتامل وهل يقع بغير لفظ الظهر كالبطن والفخذ الظاهر العدم وحكاه في ف عن بعض
بوقوعه وتابعه في فيه وهو قول الحنفية فانهم يذهبون الى انه ان شبهها بعضو من الام
يحرم عليه النظر اليه كالبطن والفخذ كان ظهارا وان شبهها بعضو يجوز له النظر اليه كاليد والراس
لم يكن ظهارا وذهب الشافعية الى ان ذلك العضو ان كان يشعر بالكرامة كقوله انت علي كروح
امي او عينها وقصد الظهار صح ظهاره وان قصد الاكرام لم يصح وان لم يقصد شيئا
فوجهان وان لم يشعر بالكرامة كقوله انت علي كرجل امي او كيدها او بطنها ففي الجديد
انه ظهار وفي القديم لا وفي اصحابنا من يذهب الى بعض هذه الاقوال ويرده اصالة الاباحة
حتى يعلم المحروم وهو غير معلوم فيما عدا الظهر من الاجزاء ولا تمشي فلا يصدق بدونه
والاخبار الدالة على اعتباره وما استند اليه ذلك البعض من رواية سدير عن الصادق عليه السلم
قلت له الرجل يقول لامراته انت علي كشعر امي او ككفها او كبطنها او كرجلها قال ما عنى به ان
اراد به الظهار فهو الظهار مدفوع بضعف الخبر من وجوه ومثله لا يعارض به الادلة القاطعة
الناصة على خلافه ثم ان مقتضى عموم الاية صحة الظهار من الذمي لان الذين يتناول الكافر
والمسلم وايضا تاثير الظهار انما هو في التحريم والذمي اهل لذلك صحة بدليل طلاقه وايضا
ايجاب الكفارة للزجر عن هذا الفعل الذي هو منكر من القول وزور وهذا المعنى قائم في الكافر

وللهذا ذهب ابن ادريس وجماعة من اصحابنا وهو قول الشافعيه وقال الشيخ في
ط لا يصح الظهار من الكافر لان التكفير لا يصح منه لاشتراط نية القربة فيه فيمتنع منه
اليه وهي من لوازم الوقوع وبوجه اخر من لوازم الظهار وجوب الصوم على العايد العاجز
عن الاعتاق وايجاب الصوم على الذمي ممتنع لانه مع الكفر بط ومع الاسلام غير لازم لانه
يجب ما قبله وقد تابع الشيخ في هذا القول جماعة من الاصحاب وهو قول الحنفيه والمالكيه
وربما احتجوا عليه بان قوله منكم خطاب للمؤمنين فلا يدخل الكافر فيه فلا يلحقه الحكم
والقول الاول اظهر نظرا الى عموم الاية وعدم صلاحية ما ذكروه للمانعيه فان الظهار
من قبيل الاسباب التي لا تتوقف على الاعتقاد والتمكين من التكفير يتحقق بتقديم الاسلام
لانه قادر عليه فانه لو لم يكن قادرا عليه لامتنع التكليف به وبالجملة عدم صحتها منه
حال الكفر لا ينافي التكليف بها اذ هو قادر على ان يقدم اسلامه ثم ياتي بها قوله الاسلام
يجب قبله قلنا هو عام والتكفير خاص والخاص مقدم على العام واجاب الشافعية ايضا
بان من لوازم الظهار انه متى عجز عن الصوم اكتفى عنه بالاطعام فهنا ان تحقق العجز وجب
ان يكتفي منه بالاطعام وان لم يتحقق العجز زال السوال راسا وايضا الصوم بدل من الاعتاق
والبدل اضعف من المبدل ثم ان العبد عاجز عن الاعتاق مع انه يصح ظهاره بالاتفاق واذا
كان فوات اقوى اللازمين لا يوجب منع الظهار ففوات الاضعف كيف يمنع ويجاب
عن الثاني بان قوله منكم خطاب للحاضرين فلم قلتم انه مختص بالمؤمنين على ان التخصيص
بالذكر لا يدل على نفي ما عداه وهل هو الا بمثابة الخطابات المصدرة بالمؤمنين والحكم فيها
يشمل الكافر ايضا هذا وعندنا ان شروط الظهار هي شروط الطلاق سواء من كون المراة طاهرا

طهرا لم يقربها فيه بجماع وحضره شاهدين وبقصد التحريم فان اختل شي من ذلك لم يقع بها
ظهار والدليل ذلك الاخبار والاجماع عندنا وقرا ابن عامر وحمزه والكسائي يظاهرون بالتشديد
من اظاهر وقرا عاصم يظاهرون بضم اليا من ظاهر وقرا ابن كثير واهل البصرة يظهرون
بتشديد الظا وفتح اليا وفي قوله منكم تهجين لعادتهم في الظهار فانه كان من ايمان الجاهلية
خاصة دون سائر الامم ما هن امهاتهم على الحقيقة وعن عاصم الرفع عن لغة بني تميم
إن أمهاتهم إلا اللائي ولدنهم فلا تشبه بهن غيرهن في الحرمه ولا يلحق بهن فيدخل
في حكمهن الا من الحقها الله بهن في الحرمة كالمرضعات بسبب الرضاع الموجب للحوقهن
في حكم الامهات وازواج الرسول صلى الله عليه واله فانهن امهات المؤمنين الله قد حرم
نكاحهن على الامة فدخلن في حكمهن وإنهم ليقولون منكرا من القول تنكره الحقيقه والعرف
والشرع وزورا كذبا باطلا منحرفا عن الحق فان الزوجة لا تشبه الام وفي الاية دلالة ظاهرة
على تحريمه مع ترتب الاحكام عليه وإن الله لعفو غفور يعفو عنهم ويغفر لهم ان تابوا
وتفضلا منه واحسانا وبها استدل بعضهم على انه لا عقاب فيه وفيه انه وصف مطلق فلا
يتعين كونه عن هذا الذنب او ان ذلك عنه لكن مع التوبة كما في غيره من المعاصي
والذين يظاهرون من نسائهم اي يقولون القول الذي حكيناه سابقا ثم
يعودون لما قالوا اي يتداركون ما قالوه لان التدارك للامر عايد اليه ومنه المثل
عاد الغيث على ما افسد اي تداركه بالاصلاح قال الفرا لا فرق في اللغة بين قولك عاد
لما قال والى ما قال وفيما قال والمشهور بين اهل اللغة ان القايل اذا قال عاد لما فعل
جاز ان يريد انه نقض ما فعل لان التصرف في الشي لا يمكن الا بالعود اليه الى هذا

يذهب الاكثر من العلماء الا ان الشافعي قال معنى العود لما قالوا السكوت عن الطلاق بعد الظهار
زمانا يمكنه ان يطلقها فيه وذلك لانه لما ظاهر فقد قصد التحريم فان وصل ذلك بالطلاق تم
ما شرع فيه من ايقاع التحريم ولا كفارة عليه فاذا سكت عن الطلاق فقد دل على انه ندم على ما ابتدا به
من التحريم فيجب عليه الكفارة والذي يذهب اليه اصحابنا هو القول الاول فهو عندنا ارادة
الوطي ونقض ما قاله ولا دليل على ان المراد بالعود ما قلناه بعد ما ذكرناه من قول اهل اللغة
انه لا يجوز ان يراد به الوطي على ما ذهب اليه قوم لقوله من قبل ان يتماسا فاوجب الكفارة
بعد العود قبل الوطي فدل على انه غيره ولا يجوز ان يكون العود امساكها زوجة مع القدرة
على الطلاق وعلى ما قاله الشافعي لان العود يجب ان يكون رجوعا الى ما يخالف مقتضى الظهار
واذا لم يقتض فسخ النكاح لم يكن العود الامساك عليه ولانه قال ثم يعودون لما قالوا
وذلك يقتضي التراخي وعلى قول الشافعي الذاهب الى ان العود هو السكوت عن طلاقها يكون المظاهر
عائدا عقيب القول بلا تراخ وهو خلاف مقتضى الاية واجابوا بانه على هذا يلزم ان لا يتمكن
المظاهر من العود اليها عقيب الفراغ من التلفظ بلفظ الظهار حتى يحصل له التراخي والعود اجماع
على خلافه فاذن المعتبر الحكم بالعود ونحن لا نحكم بالعود لم ينقص زمان تمكنه ان يطلقها فيه فقد تاخر
كونه عائدا عن كونه مظاهرا بهذا القدر وهو يكون في العمل بمقتضى كلمة ثم والتحقيق ان الكلام وارد
على العادة وان كلمة ثم هنا ليست للتراخي الحقيقي بل للتراخي الرتبي الدال على ان مرتبة العود بعد الظهار
من غير اعتبار التراخي حقيقة ويكفي في رد قول الشافعي انه خلاف المتبادر من العود على ما قاله
اهل اللغة فان الالفاظ انما تثبت معانيها بالنقل عن اهل اللغة لا بالقياس فتحرير رقبة
خبر مبتدا محذوف او مبتدا حذف خبره والتقدير فالواجب او فعليهم تحرير رقبة من قبل

ط زمانا
ط يقتض
ط العائد
ان يتماسا من قبل

ان يجامع اذ هو الظاهر من الطلاق المماسة كما في قوله من قبل ان تمسوهن وان كان بحسب اللغة اعم منه
وعلى هذا فلا يحرم غيره من ضروب الاستمتاعات كالقبلة ونحوها وهو احد القولين لاصحابنا و العامة
والاخر تحريمها مطلقا وهو اختيار الشيخ في ط وجماعة من العامة لاطلاق المسيس على مطلق الاستمتاع
في اللغة والاصل عدم النقل وفيه نظر اذ يجوز ان يكون الاطلاق على التواطؤ بمعنى انه
موضوع لمعنى فيه كثير وهو تلاقي الابدان مطلقا واطلاقه على الوطي استعمال اللفظ في بعض
افراده الذي كثر استعمال اللفظ فيه فصار هو المتبادر عند الاطلاق فلا نقل ولا اشتراك لفظا
ولا مجازا ولفظ الاية يحرم ذلك على كل منهما اذ الضمير عائد اليهما ولان مقتضى التشبيه ذلك ولكن
المشهور بين الاصحاب اختصاص حكمه بالرجل دون المراة الا ان يكون معاونة له على الاثم فيحرم لذلك
لا للظهار وفي الاية دلالة على تقديم الكفارة على المسيس بمعنى تحريم المسيس حتى يكفر فلو عزم
على العود ولما يفعل الاستمتاع ثم بدا له في ذلك فطلقها سقطت عنه الكفارة واحتمل بعض
الاصحاب استقرارها بالعود نظرا الى ظاهر قوله تعالى ثم يعودون لما قالوا فتحرير الاية وفي
الاية نظر بل الظاهر وجوبها بالعود قبل التماس لا مطلقا ولو مس قبل التكفير قال في ف
عليه ان يستغفر ولا يعود حتى يكفر ومقتضاه وجوب كفارة واحدة فقط للعود
وهو قول اكثر العامة مستدلين عليه بخبر سلمة البياضي لما ظاهر من امراته وواقعها قبل
التكفير قال النبي صلى الله عليه وآله فقال استغفر ربك ولا تعد حتى تكفر وفي الدلالة
نظر اذ لم يعلم انها كفارة واحدة او ثنتان والمشهور بين اصحابنا انه اذا واقعها قبل
ان يكفر كان الواجب عليه كفارتان احديهما للوطي المحرم قبل الكفارة والاخرى للعود
وفي الاخبار دلالة عليه وعلى هذا فلو كرر الوطي قبل التكفير عن الظهار تكررت الكفارة التي
وجبت للوطي وكفارة الظهار بحالها فلو وطي ثانيا وجب عليه ثلث كفارات ولو وطي

ط لا

ثالثا وجب عليه اربع كفارات وهكذا ويتحقق التكرار بالعود بعد النزع التام ثم ان ظاهر الاية ترتب الحكم
على هذا القول فلو ظاهر مرات احتمل ان يكون لكل ظهار كفارة للاصالة عدم تداخل الاسباب
واحتمل وجوب كفارة واحدة لانه تعالى رتب الكفارة على مطلق الظهار وهو شامل للمتعدد
ايضا واطلاق الرقبة يقتضي اجزاء اى رقبة كانت ولو كافرة واليه ذهب بعض الاصحاب نظرا الى الاطلاق
وعدم صلاحية غيرها للتقييد وفيه بعد واعتبر الايمان قياسا على كفارة القتل
وهو مذهب الشافعي وعليه بعض اصحابنا الا ان ما ذكره من القياس فانه غير صحيح عندنا بل الادلة
اوجبت التقييد ولا ريب ان الاحتياط فيه ايضا اعتبار سلامتها من العيوب الموجبة للعتق
كالعمى والجذام والاقعاد والتنكيل الصادر من مولاه فاجماعي ولا يشترط سلامتها من غير
هذه العيوب الموجبة للعتق كالعمى فيجزي الاعور والاعرج والاقرع والخصي والاجم
ومقطوع احد الاذنين واليدين ولو مع احد الرجلين والمريض وان مات في مرضه
والهرم والعاجز عن تحصيل كفايته وكذا من تشبث بالحرية مع بقائه على الملك كالمدبر
وام الولد وان لم يجز بيعها بجواز تعجيل عتقها وفي اجزاء المكاتب الذي لم يتحرر منه
شئ قولان والاجزاء غير بعيد هذا ومقتضى العموم كون الدخول غير شرط في الظهار لصدق
النساء بمجرد العقد وان لم يدخل بهن واليه ذهب المفيد وسلار وابن زهره وابن ادريس
ونقله عن السيد المرتضى رضي الله عنه ايضا وجعل الشيخ في يه وط وف الدخول شرطا في
صحة الظهار ومنع من ظهار غير المدخول بها وهو قول الصدوق والظاهر من كلام ابن الجنيد
وهو المشهور بين المتاخرين لروايات معتبرة الاسناد دلت عليه كصحيحة محمد ابن مسلم عن الباقر
والصادق عليهم السلم قال في المراة التي لم يدخل بها زوجها لا يقع عليها ايلاء ولا ظهار
ونحوها صحيحة الفضيل بن يسار عن الصادق عليه السلم وتخصيص القران بالخبر المستفيض جايز على

ما ثبت في الاصول ومقتضى العموم ايضا صحة ظهار الموطوئة بملك اليمين كما هو احد قولي جماعة من الاصحاب
وتابعهم المالكية وفيه نظرا الى صدق النساء على الامة فتندرج تحت عموم الاية ويؤيده من الاخبار
صحيحة محمد ابن مسلم عن احدهما عليهما السلم قال سالته عن الظهار على الحرة والامة فقال نعم وما رواه
اسحق بن عمار عن الكاظم عليه السلم قال سالته عن الرجل يظاهر من جاريته فقال الحرة والامة في هذا
سواء ونحوها من الاخبار وذهب جماعة منهم الى عدم صحته فيها وتابعهم الحنيفة والشافعية
نظرا الى ان المعهود والمنصرف لفظ النساء الى الزوجة فلا يتناول الامة ويؤيده من الاخبار ما رواه
حمزة بن حمران قال سالت ابا عبد الله عليه السلم عن رجل جعل جارية عليه كظهر امه قال يأتيها
وليس عليه شئ ويجاب بمنع انصراف لفظ النساء الى ما ذكروه كيف وهو في قوله وامهات نسائكم
يتناول الموطوئة بالملك فحرمت امها لذلك والرواية ضعيفة السند معارضة بغيرها فيبقى العموم
سالما كما عرفت ذٰلِكُمْ اى الحكم بالكفارة للعود تُوعَظُونَ بِهِ لانه يدل على ارتكاب الجناية
فيجب ان تتعظوا بهذا الحكم حتى لا تعودوا الى الظهار وتخافون عقاب الله وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُونَ
خَبِيرٌ فلا يخفى عليه خافية من اعمالكم الثالثة فَمَنْ لَمْ يَجِدْ الرقبة ولا ثمنها فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ
مُتَتَابِعَيْنِ اما مبتدا او خبر كما عرفت مرارا اى فعليه او فالواجب ذلك والتتابع عند اكثر
الفقهاء ان يوالي بين ايام الشهرين الهلاليين او يصوم ستين يوما وقال اصحابنا
اذا صام شهرا ومن الثاني شيئا ولو يوما واحدا ثم افطر لغير عذر فقد اخطا الا انه
يبني عليه ولا يلزمه الاستيناف وان افطر قبل ذلك مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا بالجماع ومقتضى
وجوب الصوم قبل المسيس انه لو جامع في حال الصوم عامدا ليلا او نهارا بطل صومه
ولزمه استيناف كفارتين لانه تعالى اوجب عليه صوما موصوفا بكونه قبل المسيس

فلا يجزى غيره وان كان الجماع فى وقت لا يجب عليه التتابع فيه وقال الرئيس اما وجوب الكفارة
الاخرى فصحيح واما وجوب استيناف الكفارة المأخوذ بالصوم اذا وطى ليلا فبعيد لا وجه له
ولا دليل على استيناف الصيام لان الاستيناف ما جاء الا فى المواضع المعروفة المجمع عليها وهى ان
يطاها بالنهار عامدا من غير عذر المرض قبل ان يصوم من الشهر الثانى شيئا فيجب عليه
الاستيناف الكفارة التى يوجبها الظهار وكفارة اخرى للوطى عقوبة واما اذا وطى ليلا فعليه
كفارة الوطى ولا يجب عليه استيناف ما اخذ فيه لعدم الدليل عليه قال فاما اذا وطى عامدا بالنهار
بعد ان صام من الشهر الثانى شيئا فعليه كفارة الوطى يحسب ويبنى على ما صام ولا يجب عليه
الاستيناف وقول ابن ادريس لا يخ من وجه وان كان الاحتياط فى الاول فمن لم يستطع
اى فمن لم يطق الصوم لعلة من هرم او مرض او كبر او كان يتضرر بترك الجماع لما فيه من الشبق
المفرط فاطعام ستين مسكينا اما اشباعا فى اكلة واحدة او تسليم ستين مدا لكل واحد
منهم على ما الظهر الوجهين عندنا لمكان الاخبار المنبه له وعلى هذا الشافعية وفى اصحابنا
من وجب المدين لكل واحد وهو قول الحنفية وفى الاخبار دلالة عليه ايضا الا ان حملها
على الاستحباب طريق الجمع وظ العدد انه لا يجزى غيره فلو اطعم مسكينا واحدا ستين
مرة لم يجز وعلى هذا اصحابنا والشافعية نظرا الى ظ الاية ولان ادخال السرور فى قلب
ستين احج واقرب من رضا الله تعالى وقالت الحنفية يجزى وهو بعيد ولم يقيد
الاطعام قبل التماس اكتفاء بذكره مع الاخرين فيجب تقديمه عليه ايضا حملا للمطلق
على المقيد عند اتحاد الواقعة او حملا للاقل وهو صورة واحدة على الاكثر حتى انه لو جامع
فى اثنائه لم يعتد به وهو المشهور عندنا وقال ابو حنيفة بالاجزاء من غير استيناف كما

منهم مدا على الاظهر

اتحاد

يستانف

يستانف الصوم لو وقع فى خلاله حتى قال بعضهم لم يذكره للدلالة على ان التكفير قبله
وبعده سواء وهو بعيد واعلم ان اصحابنا مختلفون فى ان المظاهر اذا طلق امرأته
قبل ان يكفر وتركها حتى خرجت العدة ثم تزوجها بعقد مستانف هل ذلك يوجب
سقوط الكفارة ويجوز له وطؤها وان لم يكفر قيل نعم لصيرورتها كالاجنبية بعد
خروج العدة واستباحة الوطى هنا ليس مستندا الى العقد الاول وذهب جماعة الى العدم
واوجبوا التكفير على المظاهر وان طلقها واستانف العقد عليها نظرا الى عموم القران
لانه اوجب الكفارة بالعود من غير فصل بين كونه فى ذلك النكاح او غيره والاخبار
متعارضة من الجانبين ولكن المشهور الاول ولتفصيله شرح يطول فليرجع الى محله
ذلك اى البيان والتعليم للاحكام لتؤمنوا بالله ورسوله لتصدقوا بهما فى العمل
بالشرايع التى جاء بها الرسول صلى الله عليه وآله وتلك حدود الله احكامه التى شرعها
فلا يجوز تعديها وللكافرين اى الجاحدين الذين يتعدون حدوده عذاب اليم
مؤلم فى الاخرة وهو نظير قوله ومن كفر فان الله غنى عن العالمين باب الايلاء
وفيه ايتان الاولى للذين يؤلون من نسائهم يحلفون على عدم وطيهن بالله او
باسمه المختص به والايلاء فى اللغة اليمين وفى الشرع عندنا الحلف على الامتناع من وطى
الزوجة زايدا على اربعة اشهر وعلى هذا فاطلاق الاية مقيد بما زاد على الاربعة اشهر
فلو حلف ان لا يجامع اقل منها لم يكن موليا عندنا ويعتبر كونه بقصد الاضرار بالزوجة
فلو لم يكن قصده ذلك بل قصد دفع ضرر الوطى عنه او عنها او عن ولدها او نحوه
لم يكن ايلاء يترتب احكامه عليه عندنا نعم يقع يمينا والايلاء يتعدى بعلى لكن لما

ضمّن هذا القسم من الحلف معنى البعد عدى بمن كانه قيل يبعدون من نسائهم مولين او مقسمين
ويجوز ان يتعلق من نسائهم تربّص اربعة اشهر مبتدا خبره ما تقدم او فاعل الظرف
والتربص التوقف والانتظار اضيف الى الظرف على الاتساع اى للمولى حق التلبث فى التمهل
فى هذه المدة فلا يطالب فيها بفيئ ولا يكلف ولا يحبس ومن ثم اعتبر اصحابنا فى الايلاء
زيادة المدة على اربعة اشهر ليجبره الحاكم بعدها على الفئة او الطلاق فلو كانت
اربعة اشهر فقط لم يتحقق الايلاء لخروجه عن الحكم تبعيضها فلا يترتب عليه الالزام باحد
الامرين ووافقنا فى ذلك الشافعية واكتفى الحنفية باربعة فما دون وهو بعيد
وابتداء هذه المدة من حين الترافع الى الحاكم والحكم عند بعض الاصحاب فلو سكتت
المراة قبل لم يحتسب عليه المدة كائنا ما كانت الى ان ترافعه الى الحاكم فينظره المدة المذ[كورة]
لان ضرب المدة حقها فيتوقف على مطالبتها والاصالة عدم التسلط على الزوج بحبس
وغيره قبل تحقق السبب وعند آخرين احتسابها من حين الايلاء فاذا مضى من ابتدائه
اربعة اشهر وهو قادر على الجماع فلم يجامعها ولم تطالبه هى بالفئ لم يلزمه شيئ فان
تجاوزت اوقفه الحاكم فاما ان يفئ الى الجماع او يطلق وظاهر الاية يدل على هذا حيث
رتب التربص عليه من غير تعرض للمرافعة ويؤيده من الاخبار حسنة بريد عن الصادق
عليه السلم قال لا يكون ايلاء لم يمض اربعة اشهر فاذا مضت وقف فاما ان يفئ واما
ان يعزم على الطلاق فعلى هذا لو لم ترافعه حتى انقضت المدة امره باحد الامرين تخييرا
ولكن المشهور الاول واعلم ان مقتضى العموم كون الدخول غير شرط فى تحقق الايلاء
لصدق النساء بمجرد العقد وان لم يدخل بهن الا ان المعهود بين الاصحاب اشتراطه

من غير

من غير نقل خلاف فيه وقد اعترف الشهيد فى بعض كتبه بعدم وقوفه على خلاف فيه وفى الاخبار
فيه وفى الاخبار السابقة تصريح باشتراطه فيه وفى الظهار على ما تقدم فان فاؤا رجعوا
فى اليمين بالحنث دعاء والى ازواجهم فان الله غفور رحيم فيغفر للمولين اثم اذا كفر
وما توخى بالايلاء من اضرار الزوجة ونحوه بالفئة التى هى بمثابة التوبة كذا قيل فان قيل ليس
فى الاية دلالة على وجوب الكفارة مع الفئة والرجوع قلنا لاشك فى ان الايلاء على ترك الوطى
يمين والفئة حنثه فيجب به الكفارة كما فى مطلق اليمين لان الدلائل الدالة على وجوب
الكفارة عند الحنث باليمين عامة شاملة لمثل هذا وغيره وان كان هذا اغفاله فى بعض
الاحكام ولعل الوجه فى ترك ذكر الكفارة فى الاية كونها مبينة فى موضع آخر من القرآن
وعلى لسان الرسول صلى الله عليه وآله واخذ الشافعى فى قوله القديم بظاهر الاية فحكم بعدم
وجوب الكفارة ان فاء من خلال المدة او بعدها ويرده ما ذكرناه وان عزموا الطلاق
وان صمموا قصده فان الله سميع عليم باغراضهم ذلك وحكم الايلاء عندنا ان المولى فى مدة
التربص لا يطالب بشيئ من طلاق او فئة لكن ان فعل الفئة وهى الوطى مع القدرة والعزم عليه
مع العجز فقد خرج عن العهدة ووجبت عليه الكفارة للحنث وكذا ان اتى بالطلاق وسقط
عنه حقها ايضا وبعد مدة التربص يجبره الحاكم على الفئة او الطلاق فان فعل الفئة على الوجه
المتقدم خرج عن العهدة ولزمه الكفارة للحنث عند اكثر الاصحاب ونقل الشيخ فى ط انه اذا وطى
بعد مدة التربص لم يلزمه كفارة وهو بعيد وفى الاخبار ما ينفيه ولو فعل الطلاق ولو
رجعيا خرج عن العهدة ايضا وان امتنع منهما ضيق عليه فى المشرب والمطعم حتى
يفعل احدهما ما يختاره منهما كما يضيق عليه اذا امتنع عن ساير الحقوق الواجبة ولا يجبره الحاكم

على احدها عينا بل ولا يطلق عند عندنا وقالت الحنفية المولى ان فاء بالمدة بالوطي ان قدر واوعد

ان عجز صح الفيء ولزم الواطي ان يكفر والا بانت من بعد المدة بطلقة قال في ف ومعنى قوله

فان فاءوا في الاشهر بدليل قراءة عبد الله فان فاؤا فيهن ولا يخفى بعده مع انه تقدير

في الاية وحملها على وجه بعيد من غير قرينة كما يعلم من سياقها وكون القائل فيه له

والقراءة الشاذة لا يجوز الاستدلال بها لان الدليل هو الكتاب والسنة وليست شيئا منهما

على ما قرر وقالت الشافعية يوقف المولى بعد مدة التربص فاما ان يفي على الوجه السابق

فتلزمه الكفارة او يطلق فيخرج عن العهدة وان ابى طلق عليه الحاكم وهذا القول ادل فسلموا

من سابقه وفيه شيء من جهة تحصيل الفيئة بعد المدة فقط وقد بينا صحتها قبلها ايضا وربما

استدلوا على ذلك بقوله فان فاءوا وهو يقتضي كون ما بعد التربص من حكمي الفيئة او الطلاق

مشروعا متراخيا عن انقضاء الاشهر الاربعة وفيه نظر فان ذلك الجبر على احد الامرين اذا لم

ثابت بها سابقا فتامل اما حكم الحنفية بانها تطلق بعد المدة تطليقة بائنة والشافعية على ان

الحاكم يطلق فيه مع اباية على احد الامرين فغير واضح الوجه اذ حل عقده يتحقق من غير رضا

غير جائز حتى يثبت الدليل الصالح لتخصيص الاول والتعليل على ان قوله وان عزموا الطلاق صريح

في ان وقوع الطلاق انما يكون بايقاع الزوج وفي ان الزوج لابد ان يصدر عنه شيء

يكون مسموعا وما ذاك الا ايقاع الطلاق ولو قيل ان دليل الشافعية قوله صلى الله عليه وآله لا ضرار

ولا اضرار ونحوه لقلنا جعل مسئلة دليلا لمثل ذلك مع ثبوت التخيير بنص القران مشكل فتامل فيه

واعلم ان الايلاء في الحقيقة يمين ومن ثم كان مشاركا لها في اصل الحلف وعدم انعقاده بغير اسم

الله تعالى المختص به او الغالب وترتب الكفارة الخاصة عليه ولكن الفرق بينهما من جهة جواز

فالف

ثم الفه

الحلف في الايلاء بل وجوبه مع الكفارة بخلاف اليمين ومن جهة اشتراط الايلاء بعقد دائم دون

مطلق اليمين الى غير ذلك من الاحكام ويدل على اعتبار الدوام في الايلاء ظ قوله فان طلقها

لدلالته على الدوام والنكاح المؤجل لا طلاق فيه وظ الاية تقتضي عدم الفرق في ثبوت حكم الايلاء

بين العبد والحرة والامة في الانعقاد ومدة التربص والتخيير بين الامرين لان الذين عام يتناول

جميع ما ذكر فيترتب عليه الحكم وقالت الحنفية تتنصف بحق الرجل كما قالوا في الطلاق وهو بعيد

لان التخصيص خلاف الظ ولان تقدير هذه المدة انما كان لاجل معنى يرجع الى الجبلة والطبع

وهو قلة الصبر على مفارقة الزوج فيستوي فيه الحر والرقيق كالحيض ومدة الرضاع وتمام ما يتعلق

بذلك يعلم من محله

كتاب اللعان

وفيه ايات الاولى هو والذين يرمون

ازواجهم اي بالزنا او بتعذ فهن مثل انت زانية او زنيت او بنفي الولد عنه والطلاق الازواج

وان شمل الصغيرة وغيرها الا انها عندهم مخصوصة بالعفيفة فلا يثبت اللعان بقذف المشهورة

بالزنا وهل يشترط في صحة اللعان الدخول حتى لو كانت الزوجة غير مدخول بها لم يصح لعانها اولا

يشترط ظ الاية الثاني فان ازواجهم جمع مضاف يشمل المدخول بها وغيرها واليه ذهب

جماعة من الاصحاب وقال الشيخ في يه بالاشتراط مستدلا عليه بما رواه ابو بصير عن الصادق عليه السلم

قال لا يقع اللعان حتى يدخل الرجل بامراته ولا يكون اللعان الا بنفي الولد وما رواه مصادف

قلت لابي عبد الله عليه السلم ما تقول في رجل لاعن امراته قبل ان يدخل بها قال لا يكون ملاعنا

حتى يدخل بها يضرب حدا وهي امراته وفي الروايتين ضعف فيشكل تخصيص الاية بهما ويمكن

ان يقال الرمي وان كان بالزنا لم يشترط الدخول لعموم الاية وان كان بنفي الولد اعتبر الدخول

لان ولد غير المدخول بها لا يلحق بالزوج اجماعا وهذا التفصيل مما ذهب اليه ابن ادريس

وحمل اختلاف الاصحاب عليه ولا يخفى انه صلح من غير تراض الخصمين اذ النزاع معنوى والتحقيق ان النزاع
لا يتحقق الا من القذف للاجماع على انتفاء الولد عند عدم اجتماع شرايط اللحوق بغير لعان وكلامهم
ينزل عليه وان كان مطلقا وعموم الاية يشمل الزوجة والامة المسلمة والذمية واليه ذهب جماعة من الاصحاب
اخذا بظاهر الاية ويؤيده من الاخبار ما رواه الحلبى فى الحسن عن الصادق عليه السلم قال قال سالته عن المراة
الحرة يقذفها زوجها وهو مملوك قال يلاعنها ونحوها من الاخبار وهو قول الشافعية وذهب
الشيخ المفيد فى غيره وجماعة من الاصحاب الى ان اللعان لا يثبت بين الحر والمملوكة ولا بين المسلم
والكافرة وهو قول الحنفية وزادوا عليه عدم ثبوت اللعان بين المحدود فى قذف وبين المراة
المحصنة واحتجوا عليه بحديث عبد الله بن عمرو بن العاص من النساء ليس بينهن وبين ازواجهن
ملاعنة اليهودية والنصرانية تحت المسلم والحرة تحت المملوك والمملوكة تحت الحر وايضا اللعان
فى الزوجات قايم مقام الحد فى الاجنبيات فلا يجب اللعان على من لا يجب عليه الحد لو قذفها
اجنبى وايضا اللعان شهادة وهى لا تقبل من المحدود فى القذف ولا من المملوك ولا من الكافر
ويجاب عما ذكروه ان الحديث المذكور قاصر عن تخصيص القران وبان الحد وان لم يجب فى الصور
المذكورة فلا كلام فى وجوب التعزير فيصح دفعه باللعان وبان اللعان يمين مؤكدة
بالشهادة او يمين فيها شائبة الشهادة فلا يشترط فيها الا اهلية اليمين على ان شهادة الذمى
مقبولة على مثله فينبغى ان يجوز اللعان بين الذميين وعدم قبول شهادة المحدود بعد التوبة
ضعيف وسيجيء التنبيه عليه واما اصحابنا المانعون من الثبوت فى الصور المذكورة فقد
استدلوا عليه بما رواه ابن سنان فى الصحيح عن الصادق عليه السلم قال لا يلاعن الحر الامة
ولا الذمية ولا التى يتمتع بها ونحوها ولا يخفى ان تعارض الاخبار يوجب التساقط والرجوع
ان
الى ظاهر القران وهو العموم ويمكن حمل هذه الرواية وامثالها على كون الامة والذمية مملوكة له وبذلك
يحصل الجمع بين الادلة او على انه تزوجها من غير اذن مولاها فان اللعان لا يجرى بينهما على ذلك
التقدير كما حملها العلامة فى المختلف وغيره على ذلك استنادا الى صحيحة محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلم
عن الحر يلاعن المملوكة قال نعم اذا كان مولاها الذى زوجها اياها لاعنها فان مقتضى مفهوم الشرط انه اذا
لم يزوجها فلا لعان وهو كذلك والذى اختاره ابن ادريس فى ذلك ان القذف وان كان بنفى الولد يثبت
اللعان بينهما وان كان بالزنا لم يثبت واخذه من كلام الشيخ من الاستبصار فانه بعد ان اورد الاخبار
الدالة على ثبوت اللعان بينهما اورد خبرا فى اخر الباب مخالفا لتلك الاخبار وقال الوجه فى هذا الخبر
احد شيئين احدهما ان يكون محمولا على التقية لان ذلك مذهب بعض العامة على ما قدمنا القول
فيه والاخر ان نقول بمجرد القذف لا يثبت اللعان بين اليهودية والمسلم ولا بينه وبين
الامة وانما يثبت بمجرد القذف اللعان من المواضع الذى لو لم يلاعن وجب عليه حد المفترى
وذلك غير موجود فى المسلم مع اليهودية ولا مع الامة لانه لا يفترى حد القاذف اذا قذفهما
ولكن يعزر على ما بيناه فى كتاب الحدود فكان اللعان يثبت بينهم هؤلاء بنفى الولد لا غير هذا
كلامه وفيه نظر فان القذف فى الصور المفروضة اذا اوجب التعزير جاز ان يكون اللعان
لدفعه كما كان لدفع الحد فتتم فايدته مضافا الى ما دل على الثبوت مطلقا ومنه ظاهر القول
بالعموم كما هو ظ من الاية هو الاصح ولم يكن شهداء الا انفسهم يحتمل ان يكون الا بمعنى غير صفة
لما تقدمه ويحتمل ان يكون ذكرها للمبالغة فى نفى الشاهد اى ليس لهم على ما ادعوه شهداء اسا
فان النفوس مدعية لا شاهدة واختلف اصحابنا فى اشتراط ذلك فى صحة اللعان فمن بعضهم هو شرط
فلا يشرع اللعان مع البينة كما يعطيه ظ الاية وانكر ابن ادريس ذلك فجوزوا اللعان وان كان

لا بينة قالوا ولا بينا فيه ظ الآية لانه مفهوم الوصف وفي حجيته توقف ولو سلمت فيجوز ان يكون التقييد

هنا خرج مخرج الاغلب اذ الظاهر ان المدعي لمثل هذه الفاحشة لا يعدل الى اللعان مع وجود البينة عنده

والتقييد اذا خرج مخرج الاغلب لا يدل على نفي الحكم عما عداه كما مر مرارا ولان النبي لاعن بين

العجلاني وزوجته الذي قيل انه سبب نزول الآية ولم يسأله ان له بينة وترك الاستفصال

امارة العموم وقد يستدل بظاهر الآية على ان الزوج اذا كان احد الشهود الاربعة فانها

تحد ولا لعان كما ذهب اليه بعض اصحابنا اذ الزوج على ذلك التقدير له شهداء غير نفسه ويؤيده

قوله تعالى واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان الظاهر ان الخطاب

للحاكم لانه المرجع في الشهادة فيشمل الزوج وغيره ويدل على ذلك ايضا بعض الاخبار واليه

ذهب الحنفية وذهب جماعة من اصحابنا الى عدم جواز ذلك واوجبوا في هذه الصورة

حد الثلاثة ولعان الزوج وعليه بعض الاخبار ويؤيده ظ قوله تعالى لولا جاؤوا عليه باربعة

شهداء واليه يذهب الشافعية والاول غير بعيد لكم ويمكن الجمع بين الاخبار بحمل ما دل على الثلاثة

غير الزوج على ما اذا اختلت شروط الشهادة كسبق الزوج بالقذف او غيره وح فيحصل

الجمع بينهما فشهادة احدهم اربع شهادات ان قرئ بنصب اربع كانت شهادة

احدهم اما مبتدأ حذف خبره او خبر مبتدأ محذوف تقديره فعليهم او فالواجب ان يشهد احدهم

اربع شهادات ونصب الاربع على المصدرية وان قرئ بالرفع كان خبر الشهادة وقوله بالله

متعلق بها لتقدمها وقيل بشهادات لقربه انه لمن الصادقين اي فيما رماها به من الزنا

او نفي الولد متلفظا بذلك لكونه المشهود به اي يقول اربع مرات اشهد بالله اني لمن

الصادقين فيما رميتها به من الزنا والخامسة ان لعنت الله عليه جاعلا المجرور

بعلى ياء المتكلم ان كان من الكاذبين فيما رماها به من الزنا او نفي الولد متلفظا بذلك على ما عرفت

وهذه الشهادات الاربع تقوم مقام الشهود الاربعة في اسقاط حد القذف وهو حكم خص به الازواج

تذفوا نسائهم لرفع الحد عنهم ومن ثم لو لم يفعلها حد للقذف كما اقتضته عموم والذين يرمون المحصنات

الآية لشمولها الزوجة وغيرها وبفعل الشهادات الاربع يثبت الحد على المراة وعليها ان تدفعه باللعان

لقوله تعالى ويدرؤا عنها العذاب اي يسقط عنها الحد ان تشهد اربع شهادات بالله انه لمن الكاذبين

فيما رماها به متلفظة بذلك والخامسة بالنصب على قراءة حفص لعطفها على اربع وبالرفع مبتدأ خبره

ان غضب الله عليها ان كان من الصادقين فيه وخصت الملاعنة بان تخمس بغضب الله عليها للتغليظ

لانها هي اصل الفجور ومنبعه ولذلك كانت مقدمة في آية الجلد ويؤيد ذلك قوله صلى الله عليه وآله

لخولة لما ارادت الملاعنة ان كنت الممت بذنب فاعترفي به فالرجم اهون عليك من غضب الله ان

غضب الله هو النار ومقتضى الآية تقدم الرجل في اللعان على المراة ولا خلاف فيه ويؤيده المنقول

من فعل صلى الله عليه وآله ولان لعان المراة انما هو لاسقاط الحد الذي وجب عليها بلعان الرجل

وهو انما يكون مع تقدمه ومن ثم لو نكلت عن اللعان وجب عليها الحد عند اكثر العلماء

خلافا لابي حنيفة حيث اوجب حبسها حتى تلاعن وكذا الرجل اذا نكل فانه يجب عليه الحد

وابو حنيفة يوجب عليه الحبس حتى يلاعن مستدلا عليه بان النكول ليس بصريح في اقرار الزوج

الاقرار فلا يجوز اثبات الحد به كاللفظ المحتمل للزنا وغيره ويرده انا لا نثبت الحد على الناكل

بمجرد النكول بل نقول الخلاص من الحد اللعان وحيث لم يأت به وجب الرجوع الى مقتضى

اية القذف وهو الحد ويؤيده قوله تعالى ويدرؤ عنها العذاب ان تشهد الآية فان

المراد بالعذاب هو الحد وهي صريحة في ان عليها سقوط اللعان فاذا لم تات به لم يسقط

جبسها

طار
اتی

عنها وبالجملة قول ابي حنيفة مخالف لكتاب الله والسنة اما وجوب قيام الرجل حال اللعان او قيامهما
معا ونحو ذلك من الامور فمعلوم من خارج الآية وقد ظهر مما ذكرنا ان سبب اللعان قذف الزوجة
او نفي الولد ودلالة الآية على ثبوته بقذف الزوجة مما لا يرتاب فيه وانكر ابن بابويه في المقنع
ثبوت اللعان بذلك وقال لا يكون اللعان الا بنفي الولد نظرا الى ظاهر رواية ابو بصير المتقدمة وهي
ضعيفة السند لا تقاوم ظاهر الآية وحكم اللعان عندنا زوال الفراش بينهما والتحريم المؤبد بحيث
لا يجوز لهما الاجتماع بعد ذلك بوجه وعليه دلت الاخبار عن الائمة الاطهار عليهم السلام وعنه صلى الله
عليه وآله المتلاعنان لا يجتمعان ابدا وفي كلام بعض العامة ما يشعر بانه لا يحصل به الفرقة
اصلا لان اكثر ما فيه ان يكون الزوج صادقا في قذفه وهو لا يوجب تحريمها كما لو قامت البينة
عليها وهذا القول مما انعقد الاجماع على خلافه سابقا ولاحقا ولا يتوقف الافتراق عندنا على
حكم الحاكم واليه ذهب المالكية والشافعية وجماعة من العامة وقالت الحنفية لا تقع الفرقة
الا بتفريق الحاكم لا بدونه وهو ضعيف وهذه الاحكام تتعلق بلعان الزوجين
معا عندنا فما لم يتم اللعان منهما لم يثبت شيء من تلك الاحكام وقال الشافعية تتعلق الاحكام
المذكورة بلعان الزوج وحده فاذا وجد منه اللعان بكماله ترتبت الاحكام المذكورة
اما لعان المراة فانه لا يتعلق به اكثر من سقوط الزنا عن نفسها وهو بعيد فانه خلاف ظاهر
الآية وذلك لانه لو وقعت الفرقة بلعان الزوج لاعنت المراة وهي اجنبية فكان ينبغي
ان لا يجوز لانه تعالى اوجب اللعان بين الزوجين وعلى المراة العدة بعد تمام اللعان عدة
طلاق ان كانت من اهلها وقالت الشافعية انها عدة فسخ الطلاق وعند الحنفية ان الفرقة
لا تقع الا بتفريق الحاكم بينهما لا بدونه ولا يتابد التحريم عندهم بل تكون المراة في حكم

التطليقة

٢٩٢

التطليقة الثانية وهو ضعيف ولو كان اللعان لنفي الولد انتفى عنه ولا توارث بينهما ولا نسب
بالكلية فلا يرث اقرباء الميت ولا يرثونه وفي قول بعيد لاصحابنا انه يثبت التوارث بينهم مع
تصديقهم على نسبه لان الاقرار لا يتعدى المقر ويثبت التوارث بين الولد وبين امه ويلحق
بها وبمن يتقرب اليها وتمام ما يتعلق بذلك من الاحكام يعلم من الفروع **كتاب**
من دوافع النكاح الارتداد ونعوذ بالله منه وهو قطع الاسلام بقول او فعل كانكار
ما علم من الدين ضرورة او السجود للصنم والقاء المصحف في القاذورات ونحوها مما علم
وجوب تعظيمه ويستدل على قطع النكاح بالآيات الدالة على تحريم المشركين والمشركات وبقوله
ولا تمسكوا بعصم الكوافر وقد تقدم جملة من ذلك وتمامه يعلم من محله **كتاب**
المطاعم والمشارب والآيات المتعلقة بذلك على اقسام الاول ما يدل على اصالة الاباحة فما كل
فالشيء به خاليا عن معارض وهو آيات **الاولى** هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا
ذكر تعالى ذلك في معرض الامتنان على عباده بعد ان امتن عليهم بخلقهم احياء قادرين مرة بعد
اخرى على ما دلت عليه الآية السابقة عليها والمعنى ان الارض وجميع ما خلق فيها نعم من الله تعالى
خلقها لكم اي لاجلكم وانتفاعكم اما في دنياكم فبانتفاعكم بها في مصالح ابدانكم بوسط او بغير
وسط واما في دينكم فبالاستدلال على الصانع القادر الحكيم والتعريف لما يلائمها من اللذات
الاخروية والتذكير بثوابها وعقابها لاشتمالها على اسباب الامن واللذة من فنون المطاعم
والمشارب والمناكح والمراكب والمناظر الحسنة وعلى اسباب الوحشة من انواع المكاره كالنيران
والصواعق ونحوها والمراد ان الغرض من خلقها هو ذلك وهو يقتضي اباحة الاشياء النافعة
وانها في الاصل مباحة على الاطلاق لكل احد ان يتناولها اذ الامتنان بذلك انما هو على ذلك

البقرة

طالب فيها
بواسطة

التقدير ولا يمتنع اختصاص بعضها ببعض الاشياء عارضة فانها تدل على ان الكل للكل لا ان كل واحد
ويحتمل الاستدلال بها على اباحة الارض نفسها بان يراد بالارض في الاية الجهات السفلية دون
الغير كما يذكر السماء ويراد بها الجهات العلوية فتدخل الافلاك ايضا والمعنى انه خلق لكم ما في الجهات
السفلية جميعا فتدخل الارض وما فيها الكونها واخل تحت ما العامة على هذا التقدير **الثانية**

يا ايها الناس كلوا مما في الارض حلالا طيبا ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم
عدو مبين هي مثل السابقة في العموم وقد تقدم تفسيرها في الكتاب الكاتب ولكن نذكر الاية التي
بعدها وهي انما يامركم اي الشيطان بالسوء والفحشاء ببيان لعداوته ووجوب الانتهاء
عن اتباعه لانه لا يدعو الى خير قط وانما يدعو الى المعاصي وما يسوء الانسان ان
يضره في الدين والدنيا واستعير الامر لتزيينه وبعثه لهم على ذلك تسفيها لرايهم وتحقيرا
لشانهم حيث انهم فيه بمنزلة المامور المطيع للامر واذا كان الامر المطاع مرجوما مذموما
فكيف حال المامور المطيع وفي معتبر البصراء ومزجر العقلاء قال ع والسوء والفحشاء
ما انكره العقل واستقبحه الشرع والعطف لاختلاف الوصفين فانه سوء لاغتمام
العاقل به وفحش لاستقباحه اياه وقيل السوء يعم القبائح والفحشاء ما يتجاوز الحد
في القبيح من الكبائر وقيل الاول ما لا حد فيه والثاني ما شرع فيه الحد ولا يذهب عليك ان
كلامه هذا صريح في القبيح العقلي الذي نفاه في الاصولين وان تقولوا على الله ما لا تعلمون
كاتخاذ الانداد وقولهم هذا حلال وهذا حرام بغير علم بل يقتضي العموم دخول كل ما
يقال على الله من غير علم سواء كان اطلاق اسم عليه او وصفه بصفة او اسناد حكم اليه
من الوجوب او الندب او الكراهة او الاباحة او التحريم قال ع وفيه دليل على المنع من

اتباع

من اتباع الظن راسا واما اتباع المجتهد لما ادى اليه ظنه مستند الى مدرك شرعي فوجوبه
قطعي والظن في طريقه كما بيناه في الكتب الاصولية انتهى ولا يخفى عليك ان مراده بدلالتها
على المنع دلالتها على المنع من اتباع الظن راسا واما اتباع المجتهد فيما ينسب اليه تعالى مطلقا سواء
كان من الاعتقادات كاصول الدين او من المتعلقة بالعمل كالفروع ثم اخرج من ذلك اتباع الظن
الحاصل للمجتهد من مدركه الشرعي فانه مما يجب اتباعه وان كان الظن في طريقه نظرا الى ما دل عليه
من الدليل وذلك لان هنا مقدمتين وهي قول المجتهد هذا مظنوني مجتهد او كل ما هو كذلك فهو
مما يجب على العمل به والاولى وجدانية والثانية اجماعية قطعية فيكون الحاصل منهما اعني وجوب
العمل معلوما على القطع له فمراده اخراج ذلك مما منع من اتباع الظن لان العلم قد تعلق بالحكم
نفسه فان كون الحاصل من الدليل الظني اعني احد الاحكام الخمسة نفسها معلوما للمجتهد غير ظاهر اذ
ما يلزم من الدليل الظني ظني قطعا الا ان نقول بالتصويب وهو قول مرغوب عنه لقيام الدليل
على التخطية ويمكن ان يراد من العلم ما يشمل الظن ايضا فان اطلاق العلم عليه في القران غير عزيز
وح فيصح القول بذلك الحكم الظني واسناده الى الله تعالى وكان عليه ان يذكر للمقلد
فانه يجب عليه اتباع ما ادى اليه ظن مجتهده ويعلم ذلك ايضا بدليل مثل قوله تعالى هذا ظن
مجتهدي وما هو كذلك على العمل به والاولى فرضية والثانية اجماعية فلا يحرم عليه اسناد
الاحكام المظنونة له اليه تعالى بان يقول هذا حرام وهذا حلال ونحو ذلك ومن ثم
قيل ان تقليد المجتهد ليس تقليدا على الحقيقة بل على المجاز فانه قبول قول الغير بغير دليل فيكون
به مع ذكر المجتهد بعيدا من الصواب الا ان يقال هو داخل في اتباع ظن المجتهد لكونه مقلده
او يقال خرج ذلك بالاجماع ولولاه لمنعنا العمل به فان اتباع الظن مذموم الا فيما دل الدليل عليه

ط ويريد بها

ط وقد مر تفسيرهما

البقرة

٣٩٩

ثم ان ... عند قوله تعالى ولو كان اباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون قال هو دليل على المنع من التقليد لمن قدر على النظر والاجتهاد واما اتباع الغير في الدين اذا علم بدليل ما انه محق كالانبياء عليهم السلام والمجتهدين في الاحكام فهو في الحقيقة ليس بتقليد بل اتباع لما انزل الله وهذا يوجب ادراج المقلد مع المجتهد فيما تقدم لكن في كلامه هذا نظر من وجوه الاول ان الاية ولا دلالة الاية على ذلك اذ ليس فيها الا تحريم ترك ما انزل الله واتباع الاباء لا تحريم التقليد مطلقا لمن قدر على الاجتهاد الا ان يقال الذم انما توجه اليهم بسبب التقليد اذ لو كان لهم حجة يستمسكون بها لم يتعلق بهم الذم فتوجه الذم اليهم لذلك يعطي التحريم مطلقا ويلزم المط وقد يستدل على بطلان التقليد بان يقال للمقلد اعرفت ان المقلد محق ام لا فان لم تعرف فكيف قلدته مع احتمال كونه مبطلا وان عرفت فاما بتقليد اخر ويلزم التسلسل او بالعقل وذاك كاف في معرفة الحق والتقليد ضايع الثاني حكمه بجواز اتباع الغير في الدين اذا علم لا يخفى ما فيه فانه لا يكفي في الاتباع مجرد كون المتبع محقا بل لا بد له من دليل على الاتباع حتى يخرج من التقليد المذموم ويدخل في اتباع الدليل فان التقليد اذا عري من الدليل كان مذموما كما اشرنا اليه وايضا لا يجوز للمجتهد تقليد مجتهد غيره كما بين في الاصول مع ان ذلك الغير محق ومتبع لما انزل الله الا ان يريد غير المجتهد كما يعطيه سياق كلامه الدال على المنع من التقليد لمن قدر على النظر والاجتهاد وان كان قوله اخيرا ان اتباع المجتهد ليس بتقليد قد يأباه فتأمل فيه وبالجملة عدم جواز تقليد المجتهد مجتهدا اخر معلوم قطعا اذ الظن الحاصل باجتهاده اقوى مما يحصل له بالتقليد ومع وجود الاقوى لا يتبع الاضعف وايضا المنع من اتباع الظن في القران كثير الا ما خرج بالدليل ووجوده هنا غير ظاهر لعدم الاجماع وهو العمدة في جواز التقليد

بالنسبة

بالنسبة الى المعارف وهذا غير بعيد كما يظهر بملاحظة ادلة جواز التقليد وانتفاء الحرج والضيق المنفيين عقلا ونقلا ومن ثم اختلف الاصوليون في اصل جواز التقليد حتى ذهب جماعة الى ايجاب الاجتهاد على كل احد وحرم التقليد نظرا الى ان الحاصل منه ظن مذموم كما مر واعتبر اخرون في جوازه عدم كونه ممن يعرف صحة الدليل وفساده فلا يجوز التقليد وعدمه ولولا الضرورة والحرج لكان القول بعدم جوازه مطلقا اوجه لكن الظاهر ان فيه ضررا عظيما وحرجا وضيقا وهو منفي بالعقل والنقل بل متعذر من الناس اكثرهم وقد بسطنا الكلام في الاصول والواو في قوله ولو كان للعطف او للحال على ما وقع في نحوه وفعل الاستفهام محذوف وكذا جواب الشرط والمعنى أيتبعونهم ولو كان اباؤهم لا يعقلون شيئا من الدين ولا يهتدون من الصواب لاتبعوهم ايضا

الثالثة يا ايها الذين امنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم اي ما تستلذونه وتستطيبونه من الرزق الحلال كما ثبت في محله ولا ما كان خبيثا ينفر عنه الطبع ويجزم العقل بقبح اكله كالدم والبول والمني والحشرات وغيرها ويبقى بيان ما لا يدرك العقل كونه طيبا موكولا الى الدليل الخارجي وقد يستفاد منه اعتبار كونه طاهرا اذ النجس خبيث ومن ثم فسر بعضهم الطيب بالطاهر فهي بمنزلة السابقة في الدلالة على اباحة اكل جميع ما يعده العقل طيبا ولا يجد فيه ضررا او نجاسة وخبثا مما يسمى رزقا لبني ادم وينتفع به والامر فيها للاباحة فان تناول المستلذات لا يدخل في التعبد وما يقال انه للوجوب نظرا الى وجوب اكل المباح وقت الحاجة دفعا للضرر عن النفس فلا يخفى ما فيه فان مرجع الاول والاباحة وتحريم اعدائه والثاني لما يعرض في بعض الاوقات والاية غير مقصورة عليه واشكروا لله على ما رزقكم ان كنتم اياه تعبدون اي صح انكم تخصونه بالعبادة وتعرفون انه مولى النعم فاشكروا له فان العبادة لا تتم الا بالشكر اذ هي ضرب منه وان كانت هي الغاية فيه وليس

البقرة

لا الحصر فانه تعالى

ورآءها شکر قال فی ن وتلخیص الکلام ان کانت العبادة واجبة علیکم لانه الهکم فالشکر له ایضا

واجب علیکم بانه محسن الیکم وحاصله ان العبادة من الشکر فمتی کانت واجبة کان الشکر ایضا واجبا

وهو ظ فی ان وجوب الشکر کوجوب العبادة وفی ن ایضا الشکر هو الاعتراف بالنعمة مع ضرب

من تعظیم المنعم فهو علی وجهین احدهما الاعتراف بالنعمة کلما ذکر المنعم بالاعتقاد والثانی

الطاعة بحسب جلالة النعمة فالاول لازم علی کل حال والثانی انما یلزم فی الحال التی یحتاج فیها

الی القیام بالحق واما العبادة فهی ضرب من الشکر الا انها غایة فیه لیس ورآءها شکر ویقترن به

ضرب من الخشوع ولا یستحق العبادة الا الله سبحانه وتعالی لانه المنعم باصول النعم مثل الحیوة والقدرة

والشهوة وانواع المنافع ولا یوازیها نعمة **الرابعة** وَکُلُوا مِمَّا رَزَقَکُمُ اللّٰهُ حَلَالًا طَیِّبًا

ای کلوا ما احل الله لکم ورزقکم فان جمیع ما رزقکم الله حلال وطیب فلا تحرموه علی انفسکم

وتتجنبوا عنه فحلالا حال کاشفة لا مقیدة لرزقه بالحلال اذ ما یرزق الله لا یکون حراما

اما طیبا فیحتمل کذلک ویحتمل التقیید کما وقع فی الآیة السابقة علیه اعنی قوله لا تحرموا طیبات

ما احل الله لکم فان ظاهرها النهی عن تحریم ما طاب ولذ من الحلال وفیه نظر بل الظاهر ان قید

ما احل الله لبیان الواقع فانه محل التحریم الصادر عنهم علی ما قیل ان رسول الله صلی الله

وصف القیمة لاصحابه یوما وبالغ فی انذارهم فرقوا فاجتمعوا جماعة من الصحابة فی بیت عثمن

ابن مظعون واتفقوا علی ان لا یزالوا صائمین قائمین ولا یاکلوا اللحم ولا یناموا علی فراش

ولا یقربوا النساء والطیب ویرفضوا لذات الدنیا ویلبسوا المسوح ای الصوف ویسیحوا

فی الارض فبلغ رسول الله صلی الله علیه وآله ذلک فقال لهم انی لم اومر بذلک ان لانفسکم

علیکم حقا فصوموا وافطروا وناموا وقوموا فانی اقوم وانام وافطر واکل اللحم والدسم

واتی

وآتی النساء فمن رغب عن سنتی فلیس منی ونزلت الآیة ویحتمل ان تکون الاضافة بیانیة ای لا تحرموا

ما احل الله وبعد ما اسلفناه اندفع قول انه لو لم یقع الرزق علی الحرام لم یکن لذکر الحلال فایدة زایدة

فانا او لا نمنع کون کل ما یذکر له فایدة زایدة ولم لا یکفی مجرد الفایدة سلمنا لکنها هنا موجودة وهی

الاشارة الی ان ذلک حلال قد رزقکم الله فلا معنی لتحریمه والاجتناب عنه کما بینا من کون القید للکشف

والبیان ویجوز ایضا ان یکون المراد بیان عدم معقولیة الاجتناب وان ذلک الوصف هو الباعث المقتضی

للتارک المجتنب وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللّٰهَ لَا یُحِبُّ الْمُعْتَدِینَ ای لا یتجاوزوا حدود الله بجعل الحلال

حراما والحرام حلالا فان ذلک تجاوز عن حدوده واعتقاد مخالف للشریعة فیکون النهی عنه

تجاوز الحدود وفی اجتناب الحلال علی طریق اعتقاد التحریم او المرجوحیة وج فلا ینافی کون

ترکه للزهد اولوجه آخر راجح علی الفعل کعدم الاکل فی العبادة وعدم قساوة القلب واصلاح النفس

وتذلیلها فانه مما لا قصور فیه بل هو مندوب الیه ومن ثم نقل عنه صلی الله علیه وآله

انه ما اکل من الحنطة وما شبع من الشعیر وزهد امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلم قد بلغ

الغایة ومما یدل علی اصالة اباحة ما ینتفع به قوله تعالی الَّذِی جَعَلَ لَکُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا

ای کالمهد تتمهدونها فهی محل لراحتکم کالمهد للصبی وهو مصدر سمی به وقری مهادا

اسم ما یمهد به کالفراش او جمع مهد وَسَلَکَ لَکُمْ فِیهَا سُبُلًا وجعل لکم فیها طرقا

بین الجبال والاودیة والبراری تسلکونها من ارض الی الارض لتبلغوا منافعها وما لکم من الحوایج

وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مطرا فَأَخْرَجْنَا بِهِ عدل من لفظ الغیبة الی صیغة المتکلم تنبیها علی ظهور

ما فیه من الدلالة علی کمال القدرة وایذانا بانه مطاع تنقاد الاشیاء لمشیئته ونحوه قوله وهو الذی

انزل من السماء ماء فاخرجنا به نبات کل شیء ومثله فی القرآن کثیر أَزْوَاجًا اصنافا سمیت

بذلك لان دواجها واقتران بعضها ببعض من نبات بيان ازواجا وكذا قوله شتى ويحتمل
ان يكون صفة للنبات اذ النبات مصدر في الاصل يستوي فيه الواحد والجمع وهو جمع شتيت
كمريض ومرضى يعني انها متفرقات في الصور والاعراض من الطعم واللون والرايحة والشكل
وفي المنافع بعضها يصلح للناس وبعضها للبهايم كلوا وارعوا انعامكم حال من ضمير اخرجنا
على ارادة القول اي اخرجنا اصناف النبات قايلين كلوا وارعوا انعامكم والمعنى معديها
لانتفاعكم بالاكل والعلف وحملها على الاستيناف انها مفعول له لا يخ من عدم استعانة
ان في ذلك لايات لاولي النهى اي فيما اخرجنا وخلقنا دلايل واضحة لذوي العقول
الناهية عن اتباع الباطل وارتكاب القبايح جمع نهيه بالضم وهو العقل لانه ينهى عن القبيح
وجوز ابو علي ان يكون مصدرا كالهدى وخصهم بالذكر لانهم اهل الفكر والاعتبار
فيستدلون بها على وجود الصانع وصفاته من العلم والقدرة والارادة والحكمة ويدلون
في حصول هذه النباتات من الارض الغبرا بسقي الماء من السماء ووجود حكم فيها وان
بعضها سم قاتل وبعضها نافع شاف وبعضها طعام وبعضها فاكهة وبعضها للدواب
وفيها دلالة على اباحة الارض بما فيها من النبات المتناول لكل انسان بالتصرف فيها النفقه
والانعام لانه تعالى اذا اباح الاكل فقد اباح ساير وجوه الانتفاع ومن نعم الله تعالى ان
ارزاق العباد انما تحصل بعمل الانعام وقد جعل الله علفها مما يفضل عن حاجتهم ولا يقدرون
على اكله منها خلقناكم اراد خلقناكم من الارض خلق اصلهم وهو ادم او لان بني ادم خلقوا
من النطفة ودم الطمث المتولد من الاغذية المنتهية الى العناصر الغالبة عليها الارضية اولما ورد
في الخبر ان الملك ياخذ من تربة المكان الذي يدفن فيه الآدمي فيذرها على النطفة

ومنها

وفيها نعيدكم بالموت وتفرق الاجزاء فتعود ارضا لان الجسد يصير ترابا فيختلط بالارض الا من رفعه الله
الى السماء وهو ادريس يعاد اليها ومنها نخرجكم تارة اخرى فتؤلف بين اجزائهم الى
مفرقة المختلطة بالتراب ويردهم كما كانوا احياء اول مرة ونخرجهم الى المحشر يوم يخرجون
من الاجداث سراعا فتكون الاعادة الجسمانية بعد الموت معلومة من الاية كما هي من غيرها
وقريب من ذلك قوله تعالى في البقرة لا اله ان في خلق السموات والارض انبانهما متعدد
على سبيل الاخراج المشتمل على الايات العظيمة اما السموات فقد زعم اهل الهيئة لما شاهدوا
من السيارات السبعة حركات مختلفة كالبطوء والسرعة بعد التوسط في الحركة على توالي البروج
بعد ما حكموا ان السموات لا يتطرق اليها الاختلاف الوضعي وان حركة الكواكب في الفلك ليست
كحركة السمك في الماء وانما هي دورية باداره الفلك اياه ان لكل واحد من افلاك السيارات بعضهم
الى الافلاك اخر بتضمنها الفلك الكلي الذي مركزه مركز العالم ومراكزها تخالف مركزه في الاغلب
ثم ان كان مع المخالفة محيطا بالارض سمي بالخارج المركز وان لم يكن محيطا بها سمي بالتدوير
وكان الكواكب فيه مركوزا كالفص في الخاتم ويلزم من مجموع الحركات المركبة من تلك الافلاك
حركة مختلفة في النظر وان كان كل منها متشابها في نفس الامر ومعنى المتشابه هنا ان يقطع
المتحرك من المحيط في ازمنة متساوية قسيا متساوية او يحدث عند المركز زوايا متساوية
وبالاختلاف نقيض ذلك وثبتوا لكل واحد من السيارات السبع افلاكا تتم بها حركتها الخاصة
بها على تحير فيه العقول ولا شك ان اختصاص مقادير كل واحد من الافلاك بقدر معين
مع انتسابها في الطبيعة الفلكية يدل على مخصص مدبر مختار مما يشهد به وكذا تخصيص
كل منها بحيز وكذا تعيين نقطة من سطح الفلك للقطبية مع تساوي جميع نقط المفروضة

جميع ط

عليه في صلوح ذلك ونحوها في العوز المحض كل واحد منها بكل واحد من تلك الافلاك وكذا اختلاف
تاثيراتها في هذا العالم باذن خالقها وبالجملة فان هذا الترتيب العجيب والنسق الغريب في تركيب الافلاك
وائتلاف حركاتها وارتباط اجرامها واختلاف اوضاعها المستتبعة لاتصالاتها وانصرافاتها اترى
انها منبئة عن حكمة حكيم وقدرة خبير امرها واقعة عيانا وخرافاتهما فان من حق في بناء رفيع
وقصر مشيد ان التراب والماء انضم احدهما الى الآخر ثم تولد فيهما النبات وتولد من تركيبهما النظم
ثم تزين بالنقوش الغريبة والرسوم اللطيفة قضى العقل عليه بالجنون وسخافة الراي بل عده
من زمرة الانعام لا من جملة الانام واما الارض فمن تأمل في شكلها من الاستدارة وكونها واقعة
في مركز العالم حتى انبعث منها بوقوع الشمس عليها مخروط ظلي في مقابلة الشمس حتى وقع فيه الخسوف
ومن انكشاف بعضها عن كثرة الماء لمكان الاستقرار عليها وفي اختلاف اوضاع بقاعها بالنسبة
الى السماء حتى اختلف مرور الشمس وسائر الكواكب بسمت رؤوس قطان البلدان وتباينت الفصول
والامزجة والاختلاف الى غير ذلك علم افتقارها الى مدبر قدير وصانع خبير واحد في ملكه
يفعل ما يشاء كما يشاء من غير منازع ومعاند وفي جمع السموات دون الارض اشارة الى انها
طبقات متفاضلة بالذات مختلفة بالحقيقة بخلاف الارض واختلاف الليل والنهار عبارة
عن مدة كون الشمس فوق الافق وفي عرف الشرع بزيادة ما بين طلوع الفجر الصادق وبين طلوع
جرم الشمس واما الليل فعبارة عن مدة خفاء الشمس تحت الافق ونقصان الزيادة المذكورة فان
الشمس اذا غاب يرتفع راس مخروط ظل الارض الى فوق فيقع الابصار داخله الى نقطة الضلع المستنير
منه من جانب الافق الشرقي فيكون اول الفجر الكاذب ان كان الضوء مرتفعا عن الافق بعد واول الفجر الصادق
اذا قرب منه الافق جدا وانبسط النور حتى اذا غاب راس المخروط تحت الارض طلع مركز جرم الشمس

في مقابلة ما المراد باختلافهما تعاقبهما اذا ذهب احدهما جاء الآخر على وجه المعاقبة من قوله وهو الذي
جعل الليل والنهار خلفة ويحتمل ان يريد اختلافهما في الجنس واللون بالنسبة الى البقاع فان نهار
كل بقعة ليل بقعة تقابلها ضرورة كروية الارض او يريد الاختلاف في الطول والقصر فان زيادة
احدهما على الحد بها تستلزم نقصان الآخر ضرورة كون مجموعهما اربعة وعشرين ساعة وفي ذلك
من الآيات ما لا يخفى والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس اي ينفعهم او بالذي ينفعهم
من الركوب والحمل عليها في التجارات والمكاسب ونحو ذلك والقصد به الى الاستدلال بالبحر واحواله
وتخصيص الفلك بالذكر لانها سبب الخوض فيه والاطلاع على عجائبه ومن ثم قدم البحر على ذكر المطر
والسحاب لان منشاهما البحر في الامر وتانيث الفلك لانه بمعنى السفينة ففي الآية دلالة على اباحة الركوب
في السفينة واباحة الانتفاع بالتجارة ويحتمل ان يراد بما ينفع الناس ما ينفعهم من الطيور والسموك ونحوها
من الاشياء الحاصلة فيه فيكون فيها دلالة على انها اباحة في الشرع كما هو عند العقل وما انزل الله
من السماء من ماء من الاولى لابتدائه والثانية بيانية والسماء اما ان يراد به نفس الفلك او السحاب
او جهة العلو فاحيا به الارض بعد موتها فنموها بعد جرازها لان الارض اذا وقع عليها المطر انبتت واذا
لم يصبها المطر لم تنبت فهي كالميت وعلى هذا الموت الارض من ترشيح الاستعارة فانه لما عبر
من بهجتها ونظارتها وخضرتها بالحيوة عبر عن جمودها وكمودتها وبقائها على الهيئة الاصلية
بالموت كانها جسد لا روح فيه وقيل اراد به احياء اهل الارض باخراج الاقوات وغيرها مما
يحيي به نفوسهم وبث فيها من كل دابة اي فرق فيها من كل حيوان يدب واراد بذلك خلقها
في مواضع متفرقة فهو عطف على احيا لان الدواب ينمين بالخصب ويعشن بالمطر ويحتمل عطفه
على انزل وتصريف الرياح في مهابها واحوالها اي تقلبها في جهات العالم على حسب المصالح شمالا

وحمنو با وشرقا وغربا اى صبا ودبورا على كيفيات مختلفة حارة وباردة وعاصفة ورخاء
وقد احرزه والكسائى على الافراد والسحاب المسخر بين السماء والارض فلا ينزل فلا ينقشع مع ان الطبع
يقتضى احدهما حتى يأتى امر الله فيه وقيل تسخير الرياح تقلبه فى الجو بمشيئته لايات لقوم
يعقلون يتفكرون فيها وينظرون اليها بعيون عقولهم وفيها دلالة على جواز الركوب
فى البحر والانتفاع بسمكه وطريه الا ما اخرجه الدليل وفيها ايضا دلالة ظاهرة على وجود الاله
ووحدته وحكمته وقدرته من وجوه شتى يطول شرحها والمجمل ان المذكورة امور ممكنة
وجد كل منها على وجه مخصوص من بين وجوه مختلفة فلا بد لها من موجد قادر حكيم يوجدها
على ما تستدعيه حكمته وتقتضيه مشيئته متعاليا عن معارضة غيره والا لم يتم الصنع على الوجه البديع
والنظام العجيب وانما خص الآيات الثمانية بالذكر مع ان ساير الاجسام والاعراض مستوية فى الاستدلال
بها على وجود الصانع بل كل ذرة من الذرات لانها جامعة بين كونها نعما على المكلفين ومتى
كانت الدلائل كذلك كانت انجع من القلوب واشد تاثيرا فى الخواطر وعنه صلى الله عليه وآله
ويل لمن قرأ هذه الآية فمج بها اى لم يتفكر فيها ولم يعتبر بها وفيها تنبيه على شرف علم الكلام
والحث على البحث والنظر فيه **الثاني** ما فيه دلالة على تحريم بعض الاشياء على التعيين
وفيه آيات **الاولى** حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير قد تقدم تفسير الآية بقوله تعالى
وما اهل لغير الله به وهنا تذكر تتمتها اعنى المنخنقة وهى التى ماتت بالخنق وهى
داخلة فى الميتة وكذا ما بعدها لكن ذكرها منفردة عنها للتنصيص على تحريمها وعدم
حلها بوجه ردا على الجاهلية حيث كانوا ياكلونها والموقوذة وهى التى اثخنوها
ضربا بخشب او حجر ونحوه من المثقل حتى تموت وقذته اذا ضربته ضربا شديدا

والوقذ

والوقذ شدة الضرب والمتردية التى تردت من علو او فى بئر فماتت والنطيحة التى نطحتها اخرى
فماتت بالنطح فعيل بمعنى مفعول وهو يقتضى عدم التاء لاستواء التذكير والتانيث فيه لكنها هنا للنقل
من الوصفية الى الاسمية وما اكل السبع فقد ذهب ولا حكم له وانما الحكم للباقى قال ى وهو دليل
على ان جوارح الصيد اذا اكلت مما اصطادته لم يحل والشك فى دلالته عليه عندنا وسيجئ تمام الكلام
الا ما ذكيتم الا ما ادركتم من هذه الاشياء وفيه حيوة مستقرة وسيجئ بيانها وقيل ان الاستثناء
متعلق بما اكل السبع وقيل انه استثناء منقطع من المحرمات كانه قيل لكن ما ذكيتم من غير هذا فهو حلال
والذكوة هى قطع العروق الاربعة بحديد مع الشرائط المعتبرة وما ذبح على النصب هو واحد
الانصاب وهى احجار كانت منصوبة حول البيت يذبحون عليها ويشرحون اللحم عليها يعظمونها
بذلك ويتقربون اليها وهو ثلثمائة وستون حجرا وقيل هى الاصنام وعلى بمعنى اللام كما ورد العكس
فى سلام لك من اصحاب اليمين بمعنى سلام عليك وعلى اصلها بتقدير وما ذبح مسمى عليها وان تستقسموا
بالازلام وحرم عليكم الاستقسام بالاقداح اى السهام وذلك انهم اذا قصدوا فعلا ضربوا ثلثة
اقداح مكتوب على تفسير الازلام احدها امرنى ربى وعلى الاخرى نهانى ربى وعلى الثالث غفل لا كتابة به
عليه فان خرج الامر مضوا على ذلك او الناهى تجنبوا عنه وان خرج الغفل اجالوها ثانيا فمعنى الاستقسام
طلب معرفة ما قسم لهم من الخير والشر دون ما لم يقسم لهم بالازلام وقيل المراد به الميسر وقسمتهم الجزور على
الانصباء المعلومة واحدها زلم كجمل او كصرد وروى على بن ابراهيم فى تفسيره عن الصادقين
عليهم السلام ان الازلام عشرة سبعة لها انصباء وعددها الى ان قال وكانوا يعمدون الى الجزور فيجزونه
اجزاء ثم يجتمعون عليه فيخرجون السهام ويدفعونها الى رجل وثمن الجزور على من يخرج له
التى لا انصباء لها وهو القمار فحرمه الله تعالى وقيل هى كعاب فارس التى كانوا يتقامرون

بها وهو المطرح ذلكم فسق تاكيد لما تقدم فيحتمل اختصاصه بالاستقسام ويحتمل رجوعه الى الجميع
اى هو ذنب عظيم وخروج عن طاعة الله الى معصيته فالازلام تباعد عنه اليوم يئس الذين كفروا
من دينكم فلا تخشوهم واخشون اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت
لكم الاسلام دينا اعتراض توسط بين المحرمات السابقة وبين قوله فمن اضطر لانه متصل
بالمحرمات السابقة ولعل فائدة الاعتراض مع الاشعار بان تناولها فسوق وحرمتها من جملة الدين
الكامل والنعمة التامة والاسلام المرضي والمعنى فمن اضطر الى تناول شيء من هذه المحرمات
في مخمصة في مجاعة بحيث لا يمكنه الامتناع من الاكل واصل الخمص البطن غير متجانف لاثم
غير مائل ومنحرف اليه والتجانف الميل والانحراف من جنف القوم اذا مالوا وانتصاب غير على
الحالية من ضمير اضطر اى من اضطر الى اكل الميتة وما عداه من المحرمات عند المجاعة الشديدة غير مائل
الى الاثم بان يأكل زيادة على قدر الحاجة او بقصد التلذذ ويحتمل ان يكون المعنى غير عاص بان يكون
باغيا اى خارجا عن الامام او عاديا متجاوزا قدر الضرورة او عما شرع عدا انه لو كان بقصد اللذة
لا لسد الرمق لذنوبه فان الله غفور رحيم به فلا يؤاخذه بأكله ولم يرد انه يغفر له عقاب
ذلك لانه اباحه ولا عقاب على المباح ويحتمل ان يكون المراد انه غفور لذنوب عباده رحيم بهم حيث
اباح لهم حال الخوف على النفس ما كان محرما عليهم ولم يحكم باستمرار التحريم وعدم الاكل حتى يموتوا
فان الرحمة تنافي ذلك الثانية قل لا اجد فيما اوحي الي اى في القران او فيما يوحى الي مطلقا
سواء كان قرانا او لا وفيه تنبيه على ان التحريم انما يعلم بوحي الله اليه وكذا غيره من الاحكام
انما يعلمه صلى الله عليه واله بالوحي لا بغيره فانه قد عن الهوى وما ينطق عن الهوى ان هو الا
وحي يوحى محرما طعاما محرما على طاعم يطعمه الوصف للتاكيد كما في طائر يطير بجناحيه

ط فالازلام

ط الاعتراض

الانعام

١١

الا ان تكون ميتة وهي ما فارقته الروح بغير ذبح شرعي سواء كان ذكرا او انثى وقرئ بالفعل
على الغيبة وميتة بالرفع على ان كان تامة او دما مسفوحا مصبوبا كالدم في العروق لا كالطاهر
وان كان حراما بالدليل من خارج وخص المصبوب بالذكر لان ما يختلط باللحم منه مما لا يمكن تخليصه منه
مباح وفي الجمع بين تقييد الدم بالمسفوح هنا وبين اطلاقه في قوله حرمت عليكم الميتة والدم
اشكال ومن ثم اخذ الشافعية بظاهر الاطلاق فحرموا مطلق الدم وان تخلف في العروق بعد الذبح
ولا منافاة بين الاطلاق والتقييد هنا فيحمل على الاطلاق الا ما ثبت حله وخرج بالدليل وقيده
بعضهم بما يلزمه اباحة غير المسفوح وفيه نظر وفي ى ان دما معطوف على ان مع ما في حيزه ولعل
ذلك لاختلاف القراءة المتواترة في رفع الميتة ونصبها ولو تعين نصبها لكان العطف عليها اولا
او لحم خنزير فانه رجس يحتمل رجوعه الى لحم الخنزير او الخنزير نفسه او كل واحد مما تقدم اى هو
قذر خبيث تنفر عنه الطباع او فسقا عطف على لحم الخنزير وما عطف عليه وما بينهما اعتراض
للتعليل والمراد من المحرمات ما هو فسق لكنه مجمل لم يبينه ولعل قوله اهل لغير الله به
صفة موضحة له بين المراد منه بها ولا يبعد ان يراد ما لم يذكر اسم الله عليه او غير الله او لا اهلال
رفع الصوت بالشيء فمن اضطر الى تناول شيء من المذكورات غير باغ اى غير قاصد اكل الميتة
باغ على مضطر اخر مثله او خارج على الامام ولا عاد قدر الضرورة وفي مرسلة البزنطي
عن ابي عبد الله عليه السلم في قول الله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد قال الباغي الذي
يخرج على الامام والعادي الذي يقطع الطريق لا تحل له الميتة فان ربك غفور رحيم
لا يؤاخذه على ذلك لانه اباحه له والاية محكمة دالة على انه عليه السلم لم يجد فيما اوحي اليه
الى تلك الغاية محرما غير المذكورات فلا ينافيه ورود التحريم بعد ذلك بالنسبة الى اشياء

اخر وعلى هذا فلو ورد خبر دال على تحريم شىء غيرها لا يكون ذلك نسخا للكتاب بالسنة كما قد توهمه
جماعة لان شرط النسخ استمرار الحكم مع عدم وجدان الحكم لعدم الوحى لا ينافيه التنصيص على الحكم فيما بعد ذلك
من الاوقات اذ نهايته عدم وجدان الحكم عدم الحكم وهو ليس حكما بالعدم حتى يكون ورود الحكم
معلقه لكن ناسخا على ان ذلك لا ينافى وجود محرمات اخرى فى تلك الحالة اذ قد يكون الحصر اضافيا
ويكون داخلا بدليل الاخر فتخصيص عموم الاباحة المفهوم من الحصر بدليل من خارج كساير العمومات
او يقال ان حاصل القول بانه لا محرم سوى الاربعة ان ما عداها ليست بمحرمة وهذا عام
فاثبات محرم اخر تخصيص له لا نسخ بوجه وقد ظهر مما ذكرناه انه لا يمكن الاستدلال بها على
حال ما عدا المذكورات الا مع انضمام الاستصحاب وتتبع دليل التحريم فانه يجب اصالة العدم من دون
الفحص والتفتيش لا تثبت الحلية لجواز التغير نعم لا يجب الاستقصاء فى الفحص كما بين فى الاصول

البقرة

الثالثة يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وهو كل شراب خالط العقل فستره وذهب به من اى قسم
كان اخذا من التخمير وهو الستر هذا عند اصحابنا ولهم فى ذلك روايات دلت عليه وتابعهم
الشافعية وقال ابو حنيفة هو ما غلا واشتد وقذف بالزبد من عصير العنب وَالْمَيْسِرِ مصدر كالموعد
سمى به القمار لما فيه فى اخذ مال الناس بيسر او سلب يساره تقول يسرته اذا قمرته وهو عندنا
شامل لجميع انواع القمار من النرد والشطرنج من الميسر والمعنى انهم سألونك عن تعاطيهما قُلْ فِيهِمَا
اى فى تعاطيهما إِثْمٌ كَبِيرٌ وزر عظيم وقرأ حمزة والكسائى كثير بالمثلثة ومعنى الكثرة ان
اصحاب الخمر والميسر يصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة الاية وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ من كسب المال والطرب
وحصول القوة بشربها والتوصل بها الى مصادقة الفتيان ومعاشرة الحكام ونحو ذلك
وَإِثْمُهُمَا المترتب على تعاطيهما أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا فان المفاسد والاثم عظيمة بالنسبة الى النفع

بل ليس

بل ليس هناك نفع بالنسبة الى الاثم اذ هو امر فان ولذة قليلة والعقاب عظيم ولعل ذكر النفع للاشارة
الى ان ما هو هين ليس بملتفت اليه عند العقل والشرع بل النفع الذى تخيله الانسان فيه ليس نفعا حقيقة
او ما يستلزم دخول النار وغضب الجبار والفضيحة فى دار القرار بين يدى رسل الله وعباد الله الصالحين
الابرار والدخول فى سلك الفجار ليس نفع عند ذوى الابصار والا فالمناسب ترك ذكره فى
هذا المقام فتامل ولذلك قيل انها المحرمة للخمر فان المفسدة اذا رجحت على المصلحة اقتضت تحريم
الفعل والاظهر انه ليس كذلك لما مر ان الخمر حرام اما ذكر سابقا من عدم كون الحسن والقبح عقليين
فان تحريم فعل برجحان مفسدته على مصلحته من لوازم ذلك ولا يخفى ما فى كلامه من النظر اما اولا
فلحكمه بعدم كون الاية محرمة لها والظاهر انها دالة على التحريم اذ لا يراد من الحرام سوى ما يستحق
فاعله الذنب والاثم وقد صرح تعالى فيها بترتب الاثم على تعاطيهما ووصفه بالكبر وكون
الاثم اعظم من النفع واما ثانيا فلان الفعل اذا اشتمل على مفاسد كثيرة اكثر مما يتخيل انه
فان الحكمة تقتضى تحريمه وان قلنا بالحسن والقبح الشرعيين فقط وان افعاله تعالى ليست
معللة بالاغراض وانه يجوز خلو الاحكام عن علل ومصالح لان ذلك لا يجوز عند ظهور
المفاسد ولم يقل به من يقول بالشرعيين ومن ثم كان اصحاب القياس لا يجوزون كون
وصف صالح للعلة غير علة ولا يقولون بخلو الحكم عن علة مهما امكن وان جاز الخلو ويحكمون
بان التعبد قليل بل ليس له وجود فتامل وفى ن قال الحسن فى الاية دلالة على تحريم الخمر
من وجهين احدهما قوله واثمهما اكبر فانه اذا زادت مضرة الشىء على منفعته اقتضى العقل
الامتناع منه والثانى انه بين ان فيهما الاثم وقد حرم فى اية اخرى الاثم فقال قل
انما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم هذا واعلم ان الظاهر من الاخبار وهو المشهور
بين اصحابنا ان الخمر كانت محللة اصلا فى الاسلام بل فى ساير الاديان كانت حراما والذى

يظهر من قوله وروى انها كانت حلالا فى اول الاسلام ثم نزل تحريمها قال قدس سره ونحوه قال عباس
وروى انه نزلت بمكة ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا فكان المسلمون يشربونها
وهى لهم حلال وفى استفادة التحليل من هذه الاية نظر بل الظاهر خلافه وسيجئ الكلام فيها ان شاء
الله تعالى ثم قال ثم ان عمر ومعاذا ونفرا من الصحابة قالوا يا رسول الله افتنا فى الخمر
فانها مذهبة للعقل ومسلبة للمال فنزلت فيهما اثم كبير ومنافع للناس الاية فشربها قوم وتركها
آخرون ولا يخفى ما فيه فان قولهم افتنا ان كان بعد فهمهم التحليل من الاية السابقة فلا وجه للافتاء
بعده بل يجب عليهم متابعة قوله تعالى وارادة التحريم بالافتاء بعد ثبوت التحليل لا معنى له وايضا
شرب قوم بعد نزول هذه الاية اما لعدم فهم التحريم منها ايضا او للادراك بالاثم والاول باطل لانهم
سالوا النبى صلى الله عليه وآله ان افتنا فى الخمر فانها مذهبة وغرضهم بيان تحريمها فنزلت وذلك
يقتضى ظهورها فى التحريم والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل كما ثبت فى محله
ثم قال ودعا عبد الرحمن بن عوف ناسا منهم فشربوا وسكروا وام احدهم فقرا اعبد ما تعبدون
فنزلت ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فقل من يشربها ولا يخفى ان السابقة ادل على التحريم
من هذه الاية فترك الاكثر الشرب بهذه دون سابقتها نظرا الى عدم الفهم منها بعيد ثم قال
ودعى عتبان بن مالك قوما فيهم سعد بن ابى وقاص فلما سكروا افتخروا وتناشدوا حتى انشد سعد
شعرا فيه هجاء الانصار فضربه انصارى بلحى بعير فشجه موضحة فشكى الى رسول الله صلى الله
عليه وآله ودخل فى ما نقل عن على عليه السلم فقال عمر اللهم بين فى الخمر بيانا شافيا فنزلت انما الخمر
والميسر والانصاب والازلام الى قوله فهل انتم منتهون فقال عمر انتهينا يا رب ولا يذهب عليك
ان عمر انتهى مع ورود هذه الاية وارتداع جماعة من الصحابة عن الشرب بعد ورود كل اية
لم يرتدع واستمر على شربها مع سماع الاجوبة الى آخر آية نزلت فى ذلك وهو مما يعطى

قوله حق فمن الله تعالى حال حيوة النبى صلى الله عليه وآله ونقل فى ل عن على عليه السلم لو وقعت قطرة
فى بئر فبنيت مكانها منارة لم اؤذن عليها ولو وقعت فى البحر ثم جف ونبت فيه الكلا لم ارعه
وعن ابن عمر لو ادخلت اصبعى فيه لم تتبعنى يعنى قطعتها ثم قال هذا هو الايمان حقا وهم الذين
اتقوا الله حق تقاته والظاهر انه يريد ان صنع على عليه السلم وابن عمر هو الايمان الكامل اذ رجوع
كلامه الى الجميع بعيد ويلزمه منه عدم الايمان الكامل فى غيرهما وكفى به شاهدا على عدم الايمان
فى صاحبيه

المائدة

الثالثة فى اشياء من المباحات وفيه ايات **الاولى** يسئلونك ماذا
احل لهم من المطاعم والمآكل بعد ما بين لهم المحرمات لما حصل لهم من الشبهة فى موضع يحتمل التحريم
ولم يكتفوا فى البرائة الاصلية بل طلبوا النص قل احل لكم الطيبات ما لم تستخبثه الطباع
السليمة ولم تنفر عنه والظاهر ان ذلك مما لم يدل دليل على تحريمه من عقل او نقل فيكون مؤيدا للحكم
العقلى بالاباحة ويجتمع العقل والنقل على اباحة ما لم يدل دليل تحريمه وفهم منه حرمة المستخبثات

المستحبات

لمقابلة الطيبات كما دل عليها بالمنطوق قوله ويحرم عليهم الخبائث وما علمتم من الجوارح عطف
على الطيبات ان كانت ما موصولة على تقدير مضاف اى وصيد ما علمتم وجملة الشرطية جوابها
فكلوا ان كانت شرطية والجوارح هنا الكلاب فقط بقرينة قوله مكلبين فانه مشتق من
الكلب اى حال كونكم صاحب كلاب او معلمى كلاب وهو يقتضى كون المراد بالجوارح هنا الكلب
الكلاب فقط لان المكلب صاحب الكلاب بلا خلاف بين اهل اللغة والتقييد به يعطى ما ذكرناه
اذ لو اراد مطلق الجوارح لم يحتج الى هذا القيد بل اخذه مضرا وقد انعقد اجماع علمائنا
على انه لا يجوز الاصطياد بشئ من الجوارح بمعنى انه لا يحل مقتولها الا مقتول الكلب المعلم
فانه حلال سواء كان الجارح من جوارح السباع او جوارح الطير وقيل ان المراد بها مطلق الجوارح

من السباع ذوات الاربع والطيور واطلاق المكلبين باعتبار كون المعلم الاغلب كلبا ولان كل سبع يسمى كلبا
لقوله صلى الله عليه واله سلط عليه كلبا من كلابك فاكله الاسد وفيه نظر اذ هو خلاف ظاهر الآية واطلاق
الكلب على غيره من السباع تجوّز بلا خلاف فلا يكون داخلا تحته مع الاطلاق وقد تظافرت
اخبارنا عن ائمتنا عليهم السلم باختصاص حلية ما تجرحه الكلب المعلم دون غيره من الجوارح فان
قيل غاية المذكور في الآية اباحة الصيد في الكلب لكن تخصيصه بالذكر لا ينفي حل غيره
بجواز الاصطياد بالرمي والشبكة ونحوهما مع سكوت الآية عنها قلنا ظاهر ان الآية اذا دلت على
حلية مقتول الكلب كان حلية مقتول ما عداه يتوقف على الدليل والاصل عدمه وفي
وروى علي بن ابراهيم في تفسيره باسناده عن ابي بكر الحضرمي عن ابي عبد الله عليه السلم قال سألته
عن صيد البزاة والصقور والفهود والكلاب فقال لا تاكل الا ما ذكيت الا الكلاب قلت فان قتله
قال كل فان الله يقول وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله فكلوا مما امسكن
عليكم واذكروا اسم الله عليه ثم قال عليه السلم كل شيء من السباع تمسك الصيد على نفسها الا الكلاب
المعلمة فانها تمسك على صاحبها وقال اذا ارسلت الكلب المعلم فاذكر اسم الله عليه فهو ذكاته
وهو ان تقول بسم الله والله اكبر تعلمونهن حال ثانية او استيناف مما علمكم الله من
الحيل وطرق التاديب فتعلمونهن فان تعليمكم او مما علمكم الله من اتباع الكلب للصيد بارسال صاحبه
وانزجاره بزجره وفيه دلالة على ان صيد غير المعلم حرام الا ان يدرك ذكاته فيذكيه ولا
خلاف في ذلك وقد اختلف اصحابنا في حد تعليم الكلب والمشهور فيما بينهم ان يكون بحيث
يذهب اذا استرسل ويقف اذا زجر ولا يعتاد اكل ما يمسكه ويتحقق ذلك بالتكرار على هذه الصفات
مرارا بحيث يعلم في العرف انه معلم وقيل هو ان يكون الكلب بحيث يفعل ما يريد صاحبه فيطلب

العود

العود اذا اشلاه وينعطف عليه اذا انزع من بين يديه ويمسكه له واذا جاءه ليأخذه منه لم يحمل الصيد
ويهرب منه او يحميه عنه بالهرير عليه فاذا تحقق ذلك منه مرارا صار معلما وقيل لا حد له بل متى صدر منه
الترغيب او المنع امتثل لكن ينبغي ان نعلم عن ذلك صار عادة له والا قوال متقاربة فكلوا مما امسكن
عليكم يتفرع على ما تقدم وجزاء الشرط كما عرفت ومن قبيل زائدة نحو كلوا من ثمره وقيل مقيدة
فان بعض الصيد لا يوكل كالعظم والدم والريش وفي الامساك على صاحبه ان لا ياكل من الصيد فلو اكل
من كان قد امسك على نفسه ولا ريب ان الكلب اذا كانت هذه عادته لم يحل الحل ما قتله من الصيد لعدم حصول
شرط التعليم واصحابنا لا يخالفون في ذلك نعم لو اكل منه نادرا فالظاهر جواز الاكل على ذلك التقدير
للاخبار المعتبرة الاسناد الدالة على جواز الاكل مما تقتله الكلب المعلم وان اكل منه وفي صحيحة رفاعة
بن موسى عن الصادق عليه السلم قال سألته عن الكلب يقتل فقال كل فقلت اكل منه فقال اذا اكل منه فلم يمسك
عليك انما امسك على نفسه وحملها الشيخ على ما اذا كان معتادا او على التقية لان في العامة من يمنع من اكل
الصيد اذا اكل الكلب منه والاوجه الحمل الاول وبه يجمع بين الادلة واذكروا اسم الله عليه الضمير عائد
الى ما علمتم والمعنى سموا عند ارسال الكلب المعلم وهو شرط آخر في اباحة صيده او يحتمل ان يعود الى
ما امسكن والمعنى سموا عليه اذا ادركتم ذكاته وكلا الشرطين معتبر اما الاول فلعدم حليته ما ترك التسمية فيه
عمدا عند الارسال واما الثاني فلان مقتول الكلب من الصيد انما يحل اذا لم يدرك ذكاته فلو ادرك ذكاته
وجب عليه التذكية حتى لو اخل بها حرم ونحن نطيل في الشيخ انه اذا ادركه كذلك ولم يكن
معه ما يذكيه فليتركه حتى تقتله الكلب وهو بعيد والمشهور الاول وهو المفهوم من رواية علي بن ابراهيم
السالفة على انها تضمنت بسم الله والله اكبر والظاهر انه غير متعين بل المعتبر ذكر الله المقترن بالتعظيم وهل
يكفي ذكر الله مجردا فيه احتمال وبه قطع العلامة اناخو اللهم اغفر لي وارحمني وصل على محمد وآل محمد ففيه

ط اكل

ط اكل منها

قولان والظاهر اشتراط وقوعه بالعربية لتصريح القرآن باسم الله العزيز ولا يرد ان مقتضى ذلك عدم الاجزاء
مع ذكر اسمائه المختصة به بغير الله لانا نمنع ان المقتضى ذلك فتامل واتقوا الله في محرماته ان الله
سريع الحساب فيؤاخذكم بما جل ودق وفيه اشارة الى الملاحظة التامة من امر الصيد بل في غيره
من الاحكام الثالثة اليوم احل لكم الطيبات اكد تحليلها بعد ما تقدم عليها وقد عرفته
ولم يرد باليوم يوما بعينه وانما اراد به الحاضر وما يتصل به من الازمنة المستقبلة وطعام الذين اوتوا
الكتاب حل لكم اختلف في الطعام هنا فقيل المراد به ذبايح اهل الكتاب ونسبه في مج الى اكثر
المفسرين واكثر الفقهاء به وقال جماعة من اصحابنا ويؤيده ان ما قبل الاية في بيان الصيد والذبايح
ولان ما سوى الصيد والذبايح محللة قبل ان كانت لاهل الكتاب وبعد ان صارت لهم فلا يبقى
لتخصيصها فائدة وقيل المراد به ذبايحهم وغيرها من الاطعمة وقيل انه مختص بالحبوب وما لا يحتاج
الى التذكية ورواه الكليني في الحسن عن قتيبة الاعشى قال سال رجل ابا عبد الله عليه السلم وانا
عنده فقال له الرجل قال الله تعالى احل لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم فقال له
ابو عبد الله عليه السلم كان ابي يقول انما هو الحبوب واشباهها ونحوها مما دل على ذلك والى هذا القول
يذهب اكثر اصحابنا وهو الصحيح ويدل عليه مضافا الى الاخبار انه تعالى نهى في كثير من الايات عن اكل
ما لم يذكر اسم الله عليه وما اهل به لغير الله والظاهر ان الكتابي لا يذكر اسم الله ولو قيل ان محل النزاع
ما لو ذكر اسم الله عليها والا فالمسلم مع خلوه عن ذكر اسم الله لا تحل ذبيحته لقلنا الظاهر ان ما يذكره
الكتابي من اسم الله ليس اسم الله تعالى حقيقة فان اليهودي انما يقصد الله الذي عزير ابنه والنصراني
يقصد الله الذي المسيح ابنه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والذكر على هذا الوجه بمنزلة العدم فلا
تباح الذبيحة ولانه يبعد في العرف اطلاق الطعام على الذبيحة وانما هو في العرف عبارة عن البر والشعير

ونحو

ونحو ذلك من الحبوب على انا لو سلمنا ذلك لقلنا مقتضى الاية اباحة طعامهم على العموم خرج
منه نحو الذبيحة وغيرها مما باشروه برطوبة لادلة اقتضت ذلك واوجبت التخصيص فبقي
ما عدا ذلك كالحبوب ونحوه داخلا فيه وطعامكم حل لهم فيجوز لنا ان نطعمهم اياه
وان نبيعه عليهم وكذا سائر المعاملات بعوض وبلا عوض وخص في التحلية هنا بال
تطعموهم وفيه بعد الثالثة انما حرم عليكم الميتة قد عرفت مضافا ان التحريم المضاف
الى العين ينصرف الى المنافع كلها الا ما اخرجه الدليل اذ تقدير البعض دون البعض ترجيح
من غير مرجح وذلك يقتضي تحريم التصرف فيها باي وجه كان من اسراج بشحمه او دهن
حيوان به او اكله ونحو ذلك مما اقتضاه العموم ولم يخرجه الدليل وقيل ان هذا التحريم ينصرف
الى ما ينتفع بمثله عرفا كالاكل هنا ويحتمل ترجيحه هنا من حيث ذكر الاكل قبله وبعده وح
فتحريم غيره من الانتفاعات يعلم من دليل خارج عن الاية كالاخبار والاجماع ان كان
والدم اطلق تحريم الدم هنا وقيده في الاية السابقة بالمسفوح اي المصبوب فقال بعضهم
يجب حمله هنا على المسفوح لوجوب حمل المطلق على المقيد وفيه نظر اما الان الحمل انما يجب اذا
كان بينهما منافاة وهو غير ظاهر هنا اذ يجوز تحريم مطلق الدم والدم المسفوح ايضا هذا
اذا لم يعتبر مفهوم الوصف ولو اعتبرناه امكن المنافات واما الان قوله تعالى قل لا اجد فيما
اوحي الي محرما الى قوله او دما مسفوحا يقتضي حصر المحرمات المذكوره فيما وجد ذلك الوقت
فلا ينافيه الورود بعدها بتحريم الدم على الاطلاق وفي كلا الوجهين بعد والحق ان المقام
لا يخلو من اشكال وقد استثنى الاصحاب المتخلف في اللحم مما لا يقذفه المذبوح فانه عندهم حلال طاهر
ودليلهم عليه الاجماع والخبر ونفي الحرج عنه من الضيق والحرج المنفيين ولحم الخنزير خص اللحم

بالذكر مع تحريم جميع اجزائه لحما وشحما وغيرهما نظرا الى انه معظم ما يوكل من الحيوان وسائر اجزائه
كالتابع له فيدخل فيه ايضا وفي هذه قرينة على ان المراد تحريم الاكل في الجميع فثبت تحريم غيره
من الانتفاعات بدليل خارج عن الآية كما دل الدليل على نجاستها وهو يستلزم تحريم استعمال
شيء منها فيما يشترط فيه الطهارة ونحو ذلك وما اهل به لغير الله وما رفع به الصوت
عند الذبح ذاكرين غير الله سواء كان الصنم ولم يكن والاهلال في الاصل رؤية الهلال
يقال اهل الهلال واهللته لكن لما جرت العادة ان يرفع الصوت بالتكبير اذ ذاك سمي
ذلك اهلالا ثم قيل لرفع الصوت وان كان لغيره كذا قاله ى والمفهوم عرفا من قوله
اهل به لغير الله ان سبب التحريم عدم ذكر الله على الذبيحة ومقتضاه اشتراط الحلية
بذكر اسمه كما قال ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فمن اضطر اي تناول احد الامور المذكورة
لعدم صبره عنه لمكان احتياجه الى سد الرمق الذي به الحيوة غير باغ بالاستيثار على مضطر
مثله او خارج على امام او طالب اكل الميتة باللذة ولا عاد حد الضرورة وقد سلف الوجه
مثله في سورة البقرة فلا اثم عليه لا ذنب ولا تحريم عليه في التناول ان الله غفور
لما فعل رحيم يرخص مثل ذلك حال الضرورة وقد سلف الوجه في الجمع بين الوصفين
قال ى فان قيل انما يفيد قصر الحكم على ما ذكر وكم من حرام لم يذكر قلت المراد قصر الحرمة
على ما ذكر مما استحلوه لا مطلقا او قصر حرمته على حال الاختيار كانه قيل انما حرم عليكم هذه
الاشياء ما لم تضطروا اليها في الاول خفاء وفي الثاني بعد مع ان تحريم كل محرم فانما هو
حال الاختيار لا الاضطرار كما دل عليه العقل والنقل ففساد السؤال ويمكن ان يقال
المحرم حين النزول لم يكن الا هذه فقط كما دل عليه قوله قل لا اجد فيما اوحي الي الآية

فصح الحصر باعتبار ذلك الوقت او ان الحصر اضافي بالقياس الى ما حرموه من انعامه على انفسهم كما اسلفناه في قوله
تعالى كلوا مما رزقكم الله الآية اي ليس المحرم ما حرمتموه بل هذه الاشياء فقط الرابع فكلوا مما ذكر اسم الله
عليه متفرع على ما تقدمه من انكار اتباع المضلين الذين يحرمون الحلال ويحللون الحرام فانهم
كانوا يقولون للمسلمين انكم تزعمون انكم تعبدون الله فما قتله الله احق ان تاكلوا مما قتلتم انتم فقيل
والمعنى كلوا مما ذكر اسم الله على ذبحه لا مما ذكر اسم غيره كالاصنام او لم يذكر عليه اسم ولا مات حتف انفه ان كنتم
بآياته مؤمنين فان الايمان بها يقتضي استباحة ما احله الله واجتناب ما حرمه وفيه دلالة على وجوب التسمية
على الذبيحة كما اشرنا اليه وعلى ان ذبائح اهل الكتاب لا يجوز اكلها لانهم لا يسمون الله عليها ومن سمى منهم
يقصد ان الذي سميه هو الذي ابد شرع موسى او عيسى والذي عزير ابنه او المسيح فاذن لا يذكرون الله
حقيقة والمعتبر من ذكر اسمه تعالى ذكره المقترن بالتعظيم لانه المتبادر المفهوم منه كاحدى التسبيحات الاربع
وفي اجزاء ذكر الله مجردا احتمال قوي ويراد من ذكر اسمه المختص وفي اجزاء الصفة المختصة كالرحمن
او القديم او القادر على كل شيء وما يجري مجراه وجهان اقربهما الاجزاء لقوله تعالى قل ادعوا الله
او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى وقد تقدم جانب من الكلام وما لكم الا تاكلوا
واي غرض لكم في التحرج عن الاكل مما ذكر اسم الله عليه عند ذبحه وما الذي يمنعكم عنه وقد
فصل لكم ما حرم عليكم الواو للحال اي والحال انه فصل لكم الحرام من الحلال بقوله حرمت عليكم
الميتة والدم الآية وبما اجراه على لسان نبيه صلى الله عليه وآله من الاحكام واعترض بان قوله
حرمت عليكم الميتة الخ في اول المائدة وهي آخر ما نزل بالمدينة وسورة الانعام مكية والآية تقتضي
ان يكون المفصل مقدما على هذا المجمل والاولى ان يكون المراد قوله تعالى بعد هذه الآية قل لا اجد
فيما اوحي الي محرما الآية فان هذا القدر من التاخر غير ضائر هذا ويمكن ان يقال هذه الآية من سورة

الانعام متاخرة عن المائدة فقال الا ما اضطررتم اليه مما حرم عليكم فانه ايضا حلال لكم حال الضرورة
لما في ترك التناول من التادية الى هلاك النفس ومقتضى الآية اقتصارا على ما يندفع به الضرورة وهو سد
الرمق ومن جوز الشبع من ذلك كبعض العامة فقد ابعد واستدل بها الجبائي على ان المكره
على اكل المحرمات لا اثم عليه لانه بمثابة المضطر في الخوف على النفس وهو كذلك عندنا وعند الاكثر
من العلماء وان كثيرا ليضلون باهوائهم اى بسبب اتباع اهوائهم فيحللون الحلال بغير
علم يستندون اليه ومن قرا بضم الياء من الكوفيين اراد انهم يضلون اتباعهم بحذف المفعول
به وهو كثير ان ربك هو اعلم بالمعتدين المتجاوزين الحق الى الباطل والحلال الى الحرام وفيه وعيد
عظيم ثم انه تعالى بعد ذلك اكد وجوب التسمية حال الذبح بقوله ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله
عليه ظاهره يحرم اكل ما لم يسم عليه سواء كان عمدا او نسيانا وبظاهره اخذ داود وهو قول
جماعة من العامة وقال الشافعي يحل اكلها في الحالين اذا كان الذابح مسلما استنادا الى قوله
صلى الله عليه وآله ذبيحة المسلم حلال وان لم يذكر اسم الله عليه والخبر غير معلوم الصحة فلا يصح الاستناد
اليه في العموم والذي قاله اصحابنا ان تعمد تركها مع اعتقاد وجوبها لم تحل لانها ميتة وان تركها
نسيانا بعد ان يكون معتقدا لوجوبها او تحريم الاكل مع الترك عمدا احل اكلها ويدل على ذلك
بعد الاجماع الاخبار الواردة على اصحاب العصمة عليهم السلم روى محمد بن مسلم في الصحيح قال سالت ابا جعفر
عليه السلم عن الرجل يذبح ولا يسمي قال ان كان ناسيا فلا باس اذا كان مسلما وكان يحسن ان يذبح الحديث
ونحوه من الاخبار وعلى هذا فتخصص الآية ووافقنا في ذلك ابو حنيفة ولو تركها جهلا بوجوبها
ففيه وجهان والاحوط الاجتناب وانه لفسق وان اكل ما لم يذكر اسم الله عليه فسق وخروج عن الطاعة
ويحتمل رجوع الضمير الى ما لم يذكر اسم الله عليه فان الفسق ما اهل لغير الله به وتمام ما يتعلق باحكام

الذبيحة

الاقتصار على ما تندفع

للحرام ويحرمونه

عن

النحل

الذبيحة يعلم من الفروع الخامس وان لكم في الانعام يعني الابل والبقر والغنم لعبرة دلالة يعبر بها
من الجهل الى العلم نسقيكم مما في بطونه استئناف لبيان العبرة وتذكير الضمير وتوحيده هنا نظرا الى
لفظه فان الانعام اسم جمع لا جمع حقيقة فيعتبر لفظه مرة فيذكر ومعناه اخرى فيؤنث كما انث في سورة
المؤمنين وكذلك عند سيبويه المفردات المبنية على افعال كالاخلاق والاكياس ونحوها يذكر
ضميرها تارة ويؤنث ~~كما انث في سورة المؤمنين وكذلك عند سيبويه المفردات المبنية على افعال~~
اخرى ومن قال انه جمع نعم جعل الضمير للبعض المفهوم منها فان اللبن لبعضها وهو الاناث دون الجميع
ويحتمل ان يراد به الجنس فلا اشكال من بين فرث ودم لبنا فانه يخلق من بعض اجزاء الدم المتولد
من الاجزاء اللطيفة التي في الفرث وهو الاشياء الماكولة المنهضمة بعض الانهضام في الكرش وعن
ابن عباس ان البهيمة اذا اعتلفت واستقر العلف في كرشها طبخته فكان اسفله فرثا واوسطه لبنا
واعلاه دما والكبد هو المسلط على الاصناف الثلثة فيقسمها فيجري الدم في العروق واللبن في الضرع
ويبقى الفرث كما هو خالصا لا يشوبه الدم ولا تستصحبه رائحة الفرث سائغا للشاربين سهل المرور
في الحلق حتى قيل انه لم يغص باللبن قط فسبحان الله ما اعظم قدرته والطف حكمته وابدع صنعته وفيها
دلالة على اباحة لبن الانعام والحث على الاعتبار بها وقد احتج الشافعية الذاهبة الى طهارة المني
على الحنفية الذاهبة الى نجاسته بسبب جريه في مسلك البول بهذه الآية قالوا وليس يستنكر ان يسلك
مسلك البول وهو طاهر كما خرج اللبن من بين الفرث والدم وهو طاهر وما ذكروه من كون السلوك
لا يوجب التنجيس صحيح والسر فيه ان الملوث المسلك من البواطن ولا حكم لها في النجاسة والا لم يصح
صلوة احد لعدم خلو النجاسة من بواطنها وهو ظ وصرح بذلك اصحابنا ايضا ولكن ليس النصوص
الواردة عن اصحاب العصمة بذلك كما يظهر لمن يراجع كتبهم ومن ثمرات النخيل والاعناب متعلق بمحذوف

على حذف مضاف او بارادته منها مجازا اى ونسقيكم من عصيرهما وليس متعلقها بنسقيكم المذكور ولا المقدر
المعطوف عليه اذ يلزم كونه بيانا للعبرة الانعام وهو غير ملايم ويحتمل ان يتعلق بقوله تتخذون منه
سكرا فيكون منه تكرار للتاكيد كقولك زيد فى الدار فيها ويحتمل خبر محذوف صفته تتخذون
اى ومن الثمرات النخيل والاعناب ثمر تتخذون منه وتذكير الضمير على الوجهين الاولين لانه
للمضاف المحذوف او على العصير ولان الثمرات بمعنى الثمر والسكر مصدر سمى به الخمر ورزقا حسنا
كالتمر والزبيب والدبس والخل ونحوها قال ى والاية ان كانت سابقة على تحريم الخمر فدالة
على كراهتها والا فجامعة بين العتاب والمنة يريد انها اذا كانت بعد تحريم الخمر كانت جامعة
بين العتاب بشرب الخمر والمنة بالرزق الحسن بل انها تنبيه على الحرمة ايضا لانه ميز بينها
وبين الرزق الحسن فى الذكر فوجب السكر ان لا يكون رزقا حسنا بحسب الشريعة وعلى ما قلناه من عدم
تحليل الخمر فى وقت من اوقات الاسلام فهى للعتاب المذكور وقيل ان الاية منسوخة فان السورة
مكية وتحريم الخمر نزل فى المائدة وهى مدنية وقيل المراد بالسكر الطعم وقيل ان المراد بالسكر
النبيذ وهو قول الحنفية قال الشيخ فى ن وقد استدل قوم بهذه الاية على تحليل النبيذ بان قالوا
امتن الله علينا وعلى من جبله نحو علينا ان خلق لنا الثمار التى تتخذ منها السكر والرزق الحسن
وهو تعالى لا يمتن بما هو محرم والقوم هم الحنفية المجوزون شرب النبيذ الى حد الاسكار وربما
احتجوا عليه بقوله صلى الله عليه وآله الخمر حرام لعينها والسكر من كل شراب اى حرام حيث
علق التحريم فى غير الخمر بالسكر وهو يقتضى ان يكون السكر شيئا غير الخمر وكل من اثبت هذه المغايرة
قال انه النبيذ المطبوخ ثم قال الشيخ فى ن والاية لا دلالة فيها من وجوه الاول انه خلاف ما عليه
المفسرون لان واحدا منهم لم يقل ذلك بل التابعون من المفسرين قالوا ما حرم من الشراب وقال

النخعى

النخعى منهم انه اراد ما حلا طعمه من شراب والثانى انه لو اراد بذلك تحليل السكر لما كان لقوله رزقا حسنا معنى
لان ما احله واباحه فهو ايضا رزق حسن فلم فرق بينه وبين الرزق الحسن والكل شئ واحد وانما الوجه
فيه انه خلق هذه الثمار لتنتفعوا بها فاتخذتم انتم منها ما هو محرم عليكم وتركتم ما هو رزق
حسن واما وجه المنة فبالامرين معا ثابتة لان ما اباحه واحله فالمنة به ظاهرة لتعجيل الانتفاع
به وما حرمه ايضا ظاهر به لانه اذا حرم علينا واوجب الامتناع ضمن فى مقابلة الثواب الذى هو اعظم
النعم فهو نعمة على كل حال والثالث ان السكر اذا كان مشتركا بين السكر وبين الطعم وجب ان يتوقف فيه
ولا يحمل على احدهما الا بدليل وما ذكرناه مجمع على انه مراد وما ذكروه ليس عليه دليل على انه كان يقتضى
ان يكون ما اسكر منه يكون حلالا وذلك خلاف الاجماع لانهم يقولون القدر الذى لا يسكر
هو المباح وكان يلزمه على ذلك ان يكون الخمر مباحا وذلك لا يقوله احد وكذلك كان يلزم
ان يكون النقيع حلالا وهو خلاف الاجماع انتهى كلام الشيخ وهو جيد ان فى ذلك فيما ذكره
من اتخاذ السكر والرزق الحسن بل خروج اللبن الخالص من بين الفرث والدم لاية دلالة ظاهرة
لقوم يعقلون يستعملون عقولهم بالنظر والتامل فيها فانهم يجزمون بان الذى قدر على اعادة
مثل هذه الثمرات من الشجر اليابس بل من نواة قادر على الاعادة وكذا القادر على اخراج اللبن
الخالص من بين الفرث والدم قادر على ذلك ايضا واوحى ربك الى النحل الهمها وقذف
فى قلوبها على وجه هو اعلم به ولقد حق لغريب امرها وعجيب صنعها ان نطلق عليه لفظ الا
ان اتخذى بان اتخذى وحذف حرف الجر قياس مع ان ويحتمل ان تكون مفسرة لان الايحاء
فيه معنى القول وتانيث الضمير على معنى الجماعة الكثيرة والا فلفظه مذكر من الجبال بيوتا
ومن الشجر ومما يعرشون تتخذونه عريشا وهو سقف فى البيوت وذكر من للتبعيض

لانها لا تبني في كل جبل ولا كل شجر ولا ما يعرشون من كرم او سقف ولا في كل مكان بل في بعضها
وهو ما يوافقها ويليق بحالها وسمي ما تبنيه بيتا تشبيها له بالانسان لكون ما تبنيه مشتملا على حسن الصنعة
وصحة القسمة التي لا تقوى عليها حذاق المهندسين الا بالات وانظار دقيقة ولعل في ذكر النحل بعد
ما تقدم وبيان اقتداره على البيت المشتمل على الامور الغريبة والصنايع العجيبة التي لا تقدر عليه اقوى المهندسين
للتنبيه على كمال القدرة بالهام مثل هذا الحيوان مثل هذه الافعال الغريبة العجيبة واقداره عليها وهو دليل
على كمال قدرته ثم كلي من كل الثمرات اي الهمها ايضا ان تاكل من كل الثمرات وساير الاشجار التي
تشتهيها مرها وحلوها فاسلكي اي ما اكلت سبل ربك في مسالكه التي يحيل فيها بقدرته
النور المر عسلا من اجوافك والمراد فاسلكي الطرق التي الهمك الله اياها في عمل العسل او فاسلكي
راجعة الى بيوتك سبل ربك لا يتوعر عليك سلوكها ولا يلتبس فقد يحكى انها ربما اجدب عليها ما حولها
فطارت الى البلد البعيد في طلب النجعة ذللا حال من السبل اي حال كونها مذللة موطاة ذللها الله
فلا يتوعر عليها سلوكها او انها من الضمير في اسلكي اي حال كونك مطيعة منقادة لامر غير ممتنعة
يخرج من بطونها عدل من خطاب النحل الى خطاب الناس لانه محل الانعام والامتنان عليهم
وهم المقصودون من خلق النحل والهامه ذلك شراب يعني العسل لانه مما يشرب والاكثر على
ان الله تعالى يخلق العسل في بطن النحل ويخرج الى فيه كالريق الذي يخرج من فم ابن آدم وظاهر البطون
دل عليه وقيل انها تلتقط بافواهها اجزاء طلية صغيرة متفرقة على الاوراق والازهار وتضعها
في بيوتها ادخارا فاذا اجتمع في بيوتها كثير منها حصل العسل وهذا يفسر البطون بالافواه
قيل ان التجربة تعضد الثاني فان الترنجبين قريب من العسل في الطبع والشكل ولا شك انه طل يحدث
في الهواء ويقع في اطراف الاشجار والازهار فكذا العسل ولكن ظاهر الاية يعضد الاول مختلف

ألوانه

ألوانه بعضه ابيض وبعضه احمر وبعضه اصفر وبعضه اسود وقيل ذلك بسبب اختلاف سن النحل والفصل
فيه شفاء للناس اما بنفسه في ساير الامراض البلغمية او مع غيره كما في ساير الامراض واقل ما يكون
معجون الا والعسل جزء منه مع ان التنكير مشعر بالتبعيض ويحتمل ان يكون للتعظيم وقيل ان ضمير فيه
يرجع الى القران وشفاؤه للناس بما فيه من بيان الحلال والحرام وانقياد الاحكام وقيل الى ما بين الله
تعالى من احوال النحل والاول اقوى ان في ذلك لآية لقوم يتفكرون فان من تدبر
اختصاص النحل بتلك العلوم الدقيقة والافعال العجيبة حق التدبر علم قطعا انه لا بد لها
من قادر حكيم يلهمها ذلك ويحملها عليه وفي الآية دلالة على حلية العسل وعلى جواز اتخاذ النحل
لاجله وعلى الاستشفاء به وقد يستفاد منها الحث على ما يعلم به الشفا من الامراض كعلم الطب
فانه سبب الى معرفته في الجملة وان كان الشافي في الحقيقة هو الله تعالى والله فضل بعضكم على بعض
في الرزق اي جعلكم متفاوتين في زيادته ونقصانه فمنكم غني ومنكم فقير ومنكم موالي يتولون
رزقهم ورزق مماليكهم ومنكم مماليك حالهم على خلاف ذلك فرزقكم افضل من رزق مما
ليكم وهم بشر مثلكم فما الذين فضلوا برادي رزقهم بمعطي رزقهم الى ما ملكت ايمانهم على مماليكهم
فان ما يردون عليهم رزقهم الذي اجراه الله على ايديهم فهم فيه سواء فالموالي والمماليك
متساوون في ان الله تعالى رزقهم فلا يتخيل الموالي انهم يردون على مماليكهم من عندهم
شيئا من الرزق وعلى هذا فالجملة لازمة للجملة الاولى المنفية ومقررة لحكمها ويحتمل ان يكون
واقعة موقع الجواب فيتحصل منها معنى غير الاول كان قيل ليس الذين فضلوا برادي رزقهم
على ما ملكت ايمانهم فيستووا في الرزق فهو رد عليهم بما يصنعون من التفاوت اي كان
ينبغي ان يردوا ما رزقوا على مماليكهم حتى يتساووا معهم في الملبس والمطعم وفيه تعجب من

ظ متساوون

فعل المشركين وانكار عليهم من حيث انهم يأنفون اشراكهم مع العبيد في ذلك نقصا ولا يرضونه لانفسهم
وهم يشركون عباد الله معه في العبادة ويوجهونها اليهم كما يوجهونها اليه قيل نزلت في نصارى نجران
أَفَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ حيث يتخذون له شركاء فانه لا يرضى بمساواتهم لعدم التسوية بينهم وبين
المماليك حيث لا يجوزون التسوية بينه وبين خلقه ويلزم من ذلك انجحية التسوية بين نفسه ومملوكه ويؤيده
ما يحكى عن ابي ذر انه سمع رسول الله صلى الله عليه وآله يقول انما هم اخوانكم فاكسوهم
مما تلبسون واطعموهم مما تطعمون فما روي عبده بعد سماع ذلك الا ورداؤه رداؤه وازاره
ازاره من غير تفاوت وما يروى عن امير المؤمنين عليه السلم انه كان يشتري ثوبين فيعطي
افضلهما قنبرا ويأخذ الاردى لنفسه عليه السلم **كتاب** المواريث وفيه آيات
الاولى وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ اى ولكل تركة جعلنا موالي اى وراثا يرثونها ويحوزونها
فيتعلق قوله مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ بيانا لكل مع الفصل بينهما بالعامل او
لكل قوم جعلناهم موالي وراثا نصيب مما ترك الوالدان والاقربون على ان جعلنا موالي
صفة لكل والضمير الراجع اليه محذوف والكلام مبتدأ وخبر او لكل جعلنا وراثا مما ترك
على ان من صلة موالي لانهم في معنى الوارث وفي ترك ضمير كل والوالدان والاقربون تفسير
كانه قيل من هم فقيل الوالدان والاقربون وفيه خروج الاولاد فان الاقربون
لا يتناولهم كما لا يتناولهم الوالدان وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ مبتدأ تضمن معنى الشرط
خبره قوله فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ ويجوز نصبه على شريطة التفسير والخطاب للموالي وقد اختلف في المراد
به فقيل ان الرجل كان في الجاهلية يعاقد الرجل فيقول دمي دمك وهدمي هدمك وثاري
ثارك وحربي حربك وسلمي سلمك وترثني وارثك وتعقل عني واعقل عنك فيكون

للحليف السدس من ميراث الحليف وقد عاقد بعض الصحابة بعضا فورثه وهو المراد بايتائهم نصيبهم اى اعطوهم
حظهم من الميراث ثم نسخ باية واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله ويحتمل ان يكون المراد
فاعطوهم نصيبهم من النصر والعقد والرفد اى من الميراث فعلى هذا تكون الآية غير منسوخة وقيل
ان المراد بهم قوم آخى بينهم رسول الله صلى الله عليه وآله من المهاجرين والانصار حين قدموا
المدينة وكانوا يتوارثون بتلك المواخاة ثم نسخت بالفرايض وقيل انهم الذين يتبنون ابناء
غيرهم في الجاهلية وهم الادعياء ومنهم زيد مولى رسول الله صلى الله عليه وآله من المهاجرين
والانصار فامروا في الاسلام ان يوصوا لهم عند الموت بوصية فذلك قوله فآتوهم نصيبهم
وكيف كان فلا دلالة فيه على نفي ضمان الجريرة على الوجه الذي يقول به اصحابنا فهو انما يدل مع
عدم المناسب وللمناسب فان الوجه الاول اقتضى اعطاء الوارث له السدس وهو غير ما نقول له ولا
على اثباته بل هو معلوم من خارج كالاخبار وفي الآية دلالة على تعديد الوارث مما ترك
المنت على الاجمال وتفصيل ذلك يعلم من غيرها **الثانية** وَأُولُو الْأَرْحَامِ ذوو القرابات
بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ في التوارث وهو نسخ لما كان في صدر الاسلام من التوارث بالهجرة
والموالاة في الدين لا بالقرابة تألفا لقلوبهم كما كانت تتألف قلوب قوم باسهامهم
من الصدقات روي ان النبي صلى الله عليه وآله آخى بين المهاجرين والانصار لما قدم المدينة
وكان يرث المهاجر من الانصاري والانصاري من المهاجر ولا يرثه وارثه الذي
بمكة وان كان مسلما وذلك لقوله تعالى ان الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا باموالهم
وانفسهم في سبيل الله والذين آووا ونصروا اولئك بعضهم اولياء بعض والذين آمنوا ولم
يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا وان استنصروكم في الدين فعليكم النصر الآية

ثم نسخت هذه الآية وارتفع حكمها بالآية المذكورة فصار التوارث بالقرابات في كتاب الله
في اللوح المحفوظ او فيما انزل وهو هذه الآية او آية المواريث من المؤمنين والمهاجرين صلة
افعل التفضيل والمعنى ان ذوي القرابات بعضهم اولى بميراث بعض من المؤمنين اي من الانصار
بحق الولاية في الدين والمهاجرين الذين هاجروا من مكة الى المدينة بحق المهاجرة اي ليس التوارث
بحق الايمان والهجرة بل بحق القرابة فتكون ناسخة لها على ما عرفت ويحتمل ان يكون من بيانا لاولي الارحام
اي الاقرباء من المؤمنين والمهاجرين اولى بان يرث بعضهم بعضا من الاجانب بل من بعض الاقارب
ايضا كما يعلم من خارج ومقتضى الآية ان سبب استحقاق الميراث القرابة وتداني الارحام ومن ثم كان
الاستوى في الدرجة مراعا مع القرابة ولزم ان لا يرث ولد الولد مع الولد للصلب ونحوه وان كان
وخلاف الاولاد ويلزم على ظاهر الآية ان لا يرث مع البنت احد ممن كان ابعد منها عن الميت كالاخوة
والاخوات والاعمام والعمات بل يكون لها جميع المال نصفه بالتسمية ويجيء الباقي بالرد ومخالفونا
يذهبون الى انه لو كان مع البنت عم او ابن عم كان له النصف بالتعصيب وكذا الكل لو كان لكن معها
اخت ويجعلون الاخوات عصبة مع البنات ويسقطون من هو في منزلة درجة العم من النساء كالعمات
وبنات العم اذا اجتمعوا ويخص بالميراث الرجال وذهن لاجل التعصب وكل هذا خلاف الظاهر
من القرآن ولقوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون الآية ويجيء حيث
دلت على ان للرجال نصيبا وللنساء نصيبا ولم يخص موضعا دون موضع وسيجيء
ان الاخت لا ترث مع الولد ان كان بنتا ويلزم منه بطلان قولهم وما استدلوا به من رواية
ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله نقسم المال على اهل الفرائض على كتاب الله فما ابقت فلاول
ذكر قريب بطريق آخر فما ابقت الفرائض فلاولى عصبة ذكر خبر ضعيف اذ لم يروه احد من اصحاب

الحديث سوى طاوس عن ابن عباس مع هذا وهو مختلف اللفظ فقد روي على الوجهين السابقين وروي بعينه فلاولى
ذكر رجل عصبة واختلاف لفظه مع اتحاد طريقه دليل على ضعفه على ان مذهب ابن عباس في نفي التوارث بالعصبة
مشهور وراوي الحديث اذا خالفه كان قدحا فيه وبالجملة فالمسألة لا تخفى في القرآن لعصولها من وجه الا ان تفعلوا
الى اوليائكم معروفا استثناء من اعم ما تقدر الاولوية فيه من النفع والاحسان كما تقول القريب اولى من
الاجنبي الا في الوصية يريد انه احق منه في كل نفع من ميراث وهبة وهدية وصدقة ونحو ذلك الا في الوصية
فانه الموصى له اولى بها والمراد بالاولياء المؤمنون والمهاجرون للولاية والدين كذا في ق ومقتضاه
عدم جواز الوصية للكافر والاشكال في ذلك مع كونه حربيا اما الذمي ففي العلماء من جواز الوصية وهو المشهور
بين اصحابنا ولا ينافيه ظاهر الاستثناء فانه لا يجب قصر الحكم على مدخوله بحيث لا يجوز في غيره فيصح اثبات
الغير بدليل من خارج وفيها دلالة على كون الوصية متقدمة على الارث واما كونها لا تصح للوارث كما ذكره
في ق فليس فيها دلالة عليه ويحتمل ان يكون قوله الا ان تفعلوا يشمل المتبرعات ايضا فيدل على كونها متقدمة
على الارث بل على انها من الاصل نظرا الى ان مقتضى الآية كون ذلك من الاصل مطلقا خرجت الوصية
بالاجماع على كونها من الثلث ودلالة الاخبار عليه فيبقى المتبرعات فيها فيه الثالثة للرجال نصيب
مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون يعني ان لكل من
الرجال والنساء حصة من الميراث والمراد ان ذلك ثابت مع الاستواء في القرابة والدرجة مما قل
منه او كثر بدل من قوله مما ترك باعادة العامل نصيبا مفروضا منصوب على انه مصدر موكد
لمضمون ما تقدم كقوله فريضة من الله او حال على معنى ثبت لهم مفروضا نصيبا او على الاختصاص
تبعد بن اعني نصيبا مقطوعا واجبا لهم والمعنى ان الارث بالنسب ثابت من الله فرضا مقطوعا من غير اختيار
احد من الورثات سواء كان ذكرا او انثى والآية نزلت لنفي ما كانت الجاهلية عليه من عدم توريث النساء

والاطفال وفيها دلالة على ان ذلك التعصيب فرض من الله يدخل في ملك الوارث بغير اختياره ولو اعرض عنه لم يسقط
حتى منه لانه ملكه غير مختار فيها فلا يخرج عن ملكه الا بناقل شرعي يقتضي اخراجه وفي الآية ايضا دلالة على بطلان
ما ذهب اليه المخالفون في القول بالتعصيب فانه تعالى صرح بان للرجال نصيبا ولم يخص موضعا دون موضع وقد
عرفت عن ذلك مع الاستواء في القرابة والدرجة ومن ثم لم يرث ولد الولد مع الولد للصلب لعدم التساوي
ومقتضى ما ذكر ان يرث العمات مع العمومة وبنات العم مع بني العم لان درجة هؤلاء واحدة وقرابتهم متساوية
والمخالف هنا يورث الرجال منهم دون النساء والقرآن حجة عليه ولان توريث الرجال دون النساء مع المساواة في
القرابة والدرجة من احكام الجاهلية وقد نسخ الله ذلك بشريعة نبينا صلى الله عليه وآله يوصيكم الله في
اولادكم اي يأمركم ويعهد اليكم في شأن ميراثهم والمراد ان هذا فرض عليكم لان الوصية منه سبحانه
امر وفرض كما قال ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق ذلكم وصيكم به والخطاب للاحياء وبانه اذا مات
منهم احد يجب ان يعلم الباقون ان للولد الارث على الوجه الذي فصله بقوله للذكر مثل حظ الانثيين
اي يعد كل ذكر بانثيين حين اجتماع الذكور والاناث من الاولاد فيضعف نصيبه وتخصيص الذكر بالتنصيص على
حظه لان القصد الى بيان فضله والتنبيه على ان التضعيف للتفضيل وفي اخبارنا عن الرضا عليه السلام انه قال
اعطى النساء نصف ما يعطى الرجال من الميراث لان المرأة اذا تزوجت اخذت والرجل يعطي فلذلك
وفر على الرجال ولان الانثى في عيال الذكر ان احتاجت وعليه ان يعولها وليس على المرأة ان تعول الرجل
ولا تؤخذ بنفقته ان احتاج فوفر الرجل لذلك وذلك قوله تعالى الرجال قوامون على النساء بما فضل الله
بعضهم على بعض الحديث وفي اخبارنا ايضا ان ابا هاشم الجعفري ذكر الفكهي انه سأل ابا محمد العسكري عليه السلام
فقال ما بال المرأة المسكينة الضعيفة تأخذ سهما واحدا ويأخذ الرجل القوي سهمين فقال ابو محمد عليه السلام
لان المرأة ليس عليها جهاد ولا نفقة ولا معقلة انما ذلك على الرجال فقلت في نفسي قد كان قيل لي ان ابن ابي العوجاء

سأل ابا عبد الله عليه السلام عن هذه المسألة فاجابه بمثل هذا الجواب فاقبل عليه السلام علي فقال نعم هذه مسألة ابن ابي
العوجاء والجواب منا واحد اذا كان معنى المسألة واحدا ونحوه من الاخبار والكلام في تقدير الذكر منهم محذوف
للعلم به واعلم ان قوله يوصيكم الله في اولادكم مخصوص بامور الاول العبد والحر لا يتوارثون الثاني القاتل
لا يرث الثالث لا يتوارث اهل الملتين فالكافر لا يرث المسلم ولكن المسلم يرث الكافر وزاد العامة ان الانبياء
لا يورثون بحديث رواه ابو بكر خالف الكتاب والسنة مقطوع بعدم صحته فان كن نساء اي الاولاد خلص
ليس معهن ذكر وتأنيث الضمير باعتبار الخبر او على تأويل المولودات فوق اثنتين خبر بعد خبر او صفة نساء اي
نساء زايدات اثنتين فلهن ثلثا ما ترك الميت من التركة هذا بالفرض المعلوم في كتاب الله ويبقى الحكم
معلوما من خارج وان كانت واحدة فلها النصف اي من التركة بالفرض على قياس ما سبق وقرأ نافع بالرفع
على ان كان تامة ويبقى حكم البنتين لم تدل عليه الآية صريحا ومن ثم اختلف فيه والاكثر على ان حكمهما حكم
ما فوقهما في وجوب الثلثين وقال ابن عباس ان لهما النصف كالواحدة وهو بعيد اذ لا خلاف في ان للاختين
الثلثين كما دل عليه القرآن العزيز صريحا وهو يوجب ان لا يكون حصة البنتين اقل من حصتهما كيف وهما
امس رحما واقوى قرابة وعدم خلوهما عن الارث من المساواة في شيء من الاحوال بخلاف الاختين
فلا يكون لهما النصف فيتعين الثلثان اذ لا قائل بغيرهما ولان البنت مع اخيها الذي نصيبه ضعف نصيبها
اقل من تلك الحصة كذلك فلا يكون لهما النصف بل الثلثان ولانه تعالى لما بين ان حظ الذكر مثل
حظ الانثيين علم حكم البنتين لانه قد علم ان للذكر مع الواحدة ثلثين الذي هما للبنتين فعلم ان لهما
ثلثين ايضا وبقي ما فوقهما فكانه قيل لما فوقهما كذا قلت وهذا الوجه ذكره الكليني في
كون حصة البنتين الثلثين لانه قد علم الثلثين عند بيان الفرائض في الكتاب قال بعد كلام طويل وقد تكلم الناس
في امر الابنتين من اين جعل لهما الثلثان والله عز وجل انما جعل الثلثين لما فوق اثنتين فقال قوم

قياسا كما ان كانت للواحدة النصف كان ذلك دليلا على ان لما فوق الواحدة الثلثين وقال قوم بالتعليل والرواية
ولم يصب واحد منهم الوجه في ذلك فقلت ان الله جعل حظ الانثيين الثلثين بقوله للذكر مثل حظ الانثيين
وذلك انه اذا ترك بنتا وابنا فللذكر مثل حظ الانثيين وهو الثلثان فحظ الانثيين الثلثان واكتفى
بهذا البيان ان يكون ذكر الانثيين بالثلثين وهذا بيان قد جهله كلهم والحمد لله كثيرا انتهى ولا يظن ان ذلك اخذ
عن الامام عليه السلام وان لم يذكره مسندا اليه وبالجملة فقول ابن عباس في كون البنتين لهما النصف بعيد جدا وقد نقل
الاجماع على ان لهما الثلثين فانه قال ظاهر الكلام يقتضي ان البنتين لا تستحقان الثلثين لكن الامة اجتمعت على ان
حكم البنتين حكم من زاد عليهما من البنات وقال ايضا يدل الاجماع الا ما روي عن ابن عباس ان لهما النصف فكانه اراد
الاجماع بعده او لم يعتبر خلافه او اراد التاييد بالشهرة والكثرة فتامل ولابويه ولابوي الميت لكل واحد
منهما بدل منه بتكرير العامل وفايدته التنصيص على استحقاق كل منهما السدس ودفع توهم اجتماعهما فيه والتفصيل
بعد الاجمال تاكيدا السدس مما ترك ان كان اى للميت له ولد ذكرا كان او انثى واحدا او اكثر غير ان
الولد ان كان ذكرا كان الباقي له وكذا لو كانوا ذكورا فان الباقي لهم بالتسوية ولو كانوا ذكورا واناثا
فللذكر مثل حظ الانثيين وان كانت بنتا واحدة فلها النصف بالتسمية والباقي يرد عليها وعلى الابوين
على نسبة سهامهم اى اخماسا كما اقتضته اية واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وقد
ثبت ان قرابة الوالدين وقرابة الولد متساوية بالنسبة الى الميت لان الولد يتقرب اليه بنفسه كما في الوالدين
وقد انعقد اجماعنا وملئت اخبارنا على ذلك وقالت العامة اذا كان مع الابوين بنت واحدة فلها النصف
وللام السدس وللاب السدس بحكم الاية والباقي للاب بحكم التعصيب ولو كان مع البنت احد الابوين كان رد
الباقي عليه وعليها فقط عندنا وخلاف العامة هنا انهم فاوجبوا للاب مع البنت الابوين بنت واحدة فلها النصف
السدس ولها النصف والباقي له بالعصوبة ولو كان مع احد الابوين البنات فان الرد على نسبة سهامهم كما عرفت

وبين العامة اختلاف في ذلك فان لم يكن اى للميت ولد وورثه ابواه فلامه الثلث اى مما ترك حذف بقرينة ما تقدم
وترك حصة الاب لانه ليس بصاحب فرض في هذه الصورة فيكون الباقي له بعد ثلث الام وهو اجماع ولو اجتمع مع الابوين احد
الزوجين فكيف يكون فرض الام فقال العامة ان الزوج او الزوجة يكون لهما نصيبهما ثم يدفع ثلث ما بقي الى الام
والباقي الى الاب لئلا يكون للذكر مثل حظ الانثيين كما هو قاعدة الميراث عند اجتماع الذكر والانثى فيكون الابوين
كشريكين بينهما مال فاذا صار منه شيء مستحقا بقي الباقي بينهما على قدر الاستحقاق وفيه نظر فان مقتضى الاية ان للام الثلث
من اصل المال في جميع الاحوال اذا لم يكن لها حاجب وان كان هناك زوج لا ان لها ثلث ما بقي بعد حصة الزوج
كما هو راي الجمهور وصرح به بعض اصحاب فروق ونسبا ما ذكرناه الى ابن عباس والخلاف في بين اصحابنا وقال فان
وهو مذهب ابن عباس واعتنا عليهم الكم وهو الظاهر من الاية حيث جعل الثلث لها مع العدم فظاهر ان ذلك قد يكون
مع الزوج وقد يكون وبه وتقييدها الاية بقوله وورثه ابواه فحجب بقيد غير واضح الوضوح انه لا احتياج
الى قوله فان لم يكن له ولد وربما احتج به من قال بان الاب اقوى في الارث من الام بدليل انه يضعف عنها اذا
خلصا ويكون صاحب فرض وعصبة وجامعا بين الامرين فلو ضرب لها بالثلث كاملا لادى الى حط نصيبه
عن نصيبها مع ارتفاع مانه اجتهاد في مقابلة النص وحمل الاية على وجه لم يدل عليه نص واضح فيكون مردودا فان كان له
اى للميت اخوة فلامه السدس لا غير فهم يردونها من الثلث الى السدس وان كانوا لا يرثون شيئا والمشهور ان
ردهم اياها الى السدس انما هو مع وجود الاب ويدل عليه قوله تعالى وورثه ابواه الاية اذ التقدير ان لم يكن
له ولد وورثه الاب والام فلامه الثلث ان لم يكن له اخوة فان كان له اخوة فلامه السدس ونقل في التنقيح عن بعض اصحابنا ان للام السدس
مع وجود الاخوة وان لم يكن هناك اب قال وبه قال جميع الفقهاء وما ذكره خلاف المشهور فيما بين علمائنا نعم قد يظهر
من عبارة الصدوق كما نقله الشهيد قدس سره والجمهور على ان المراد بالاخوة عدد ممن له اخوة من غير اعتبار كونهما اثنين
وح فيثبت الحجب بالاخوين كما هو قول اصحابنا وعليه الجمهور واخذ ابن عباس بظاهر الجمع فاعتبر الثلثة فصاعدا ولم يحجب بالاثنين

والاجماع على خلافه وعلى ما قلناه يتحقق الحجب بالاخوين كما هو قول اصحابنا وعليه الجمهور وخالف ابن عباس وما قام مقامهما
كاربع اخوات او اخ واختين وعلى ذلك انعقد اجماعنا وفي اخبارنا دلالة عليه ايضا ولو نوقش في دلالة الآية
على ذلك لا يسكن اثباته بالاجماع والاخبار ونظم الآية اعم من كونها اخوة اب او اخوة ام الا ان الاصحاب خصوه
بما عدا اخوة الام فقط ولعل دليلهم الاجماع والاخبار ولا يبعد فهم الانفصال بالولادة منها فلا يحجب الحمل
وان كان متمما للعدد والمعتبر فيه لعدم اطلاق اسم الاخوة عليه اما اعتبار كونهم ولدين في الجملة فلو كانا
قاتلين او ارقا او كفارا لم يحجبوا فالدلالة عليهم من خارج الآية كصحيحة محمد ابن مسلم عن الصادق عليه السلام
قال سألته عن المملوك والمشرك يحجبان اذا لم يرثا قال لا هذا والاصحاب متفقون على عدم الحجب
في صورة كون الاخ كافرا او مملوكا وانما الخلاف بينهم في القاتل والمشهور انما يحجب ايضا كما قاله العلامة
في لف وقال الصدوق القاتل يحجب وان لم يرث وكذا قال ابن ابي عقيل وهذا القول غير بعيد لعموم
الآية في حجب الاخوة خرج عنه الكفار والمماليك بالرواية الصحيحة السالمة فيبقى الباقي مندرجا تحت
العموم ولا يصار الى التخصيص من غير دليل من بعده وصية يوصي بها او دين متعلق بما تقدم
من قسمة المواريث كلها اي الاشياء الانصباء على الوجه المذكور من بعد اخراج ما اوصى به الميت وبعد الدين
وقوله يوصي بها بعد وصية للتاكيد وانما قال باو التي للتخيير دون الواو للدلالة على انهما متساويان
في الوجوب متقدمان على القسمة مجموعين و منفردين وقدم الوصية على الدين مع انها متاخرة عنه في
حكم الشرع للاهتمام بشانها واحتياجها الى التاكيد والمبالغة لانها في محل ان لا يسعها الوارث
فلانها مشابهة للارث من حيث توقف ثبوتها على الموت وكونها ماخوذة من غير عوض فذكرت بعدها
وكيفية الترتيب ان يخرج اولا مؤنة تجهيزه الواجب ثم الدين ثم الوصية ثم يقسم الباقي على الورثة
على حكم الله تعالى وهذا مفهوم من الاجماع والسنة لا الكتاب وروت العامة عن علي عليه السلام انكم تقرؤن

الوصية

الوصية قبل الدين وان رسول الله صلى الله عليه وآله قضى بالدين قبل الوصية والمراد انه لا عبرة بالتقديم في الذكر
لان كلمة او لا تفيد الترتيب البتة وانما استفيد الترتيب بما ثبت من السنة والاجماع عكس الترتيب في اللفظ وقد استدل
بظاهر الآية على عدم تملك الوارث قبل اخراج الدين حيث جعل الانصباء المذكورة بعده وبعد الوصية مع
ان المال انما يبقى على حكم مال الميت او ينتقل الى الديان تبعده ويكون ذلك متعلقا بالتركة فلا يجوز التصرف فيها
الا بعد اخراجه سواء كان مستوعبا ام لا ويحتمل اختصاص عدم التصرف بما اذا لم تكن التركة فاضلة عنه
فلو فضلت جاز للوارث التصرف فيما تفضل عنه قبل اخراجه وعزله وايصاله الى صاحبه وكذا الكلام في الوصي ان كان
ويجب على الوارث التمكين ويحتمل القول بجواز التصرف للوارث في التركة مطلقا بعد ان يضمن الوصية والدين
ويثبتان في ذمته حتى انه لو لم يوصل الدين الى اهله يكون له الرجوع على الورثة الذين تصرفوا في المال
او يبطل تصرفاتهم فالاحتمالات ثلثة الاول جواز التصرف في التركة بعد وصول الدين الى اهله وعدم جوازه
قبله بوجه وكذا الوصية الثاني الجواز بعد العزل والتعيين وعدم الجواز قبله الثالث الجواز مع سعة المال
ووجود الدين فيه فيجوز التصرف في الفاضل او في الكل ويكون ضامنا له وكذا الوصية ومن هنا فشا الاختلاف في
في تصرف الوارث قبل دفع الدين الى صاحبه وقد يدل على الاول رواية عباد بن صهيب في الكافي في باب قضاء
الزكوة عن الميت عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل فرط في اخراج زكوته في حيوته فلما حضرته الوفاة
جميع ما كان فرط فيه مما يلزمه من الزكوة ثم اوصى به ان يخرج ذلك فيدفع الى من تجب له قال جائز يخرج
ذلك من جميع المال انما هو بمنزلة دين لو كان عليه ليس للورثة شيء حتى يؤدوا ما اوصى به من الزكوة وهي ظاهرة
في الدين والوصية بالزكوة والظاهر انه لا قائل بالفرق فيثبت الحكم في الدين على الاطلاق ولا شيء في سند
الرواية ممن يتوقف فيه سوى عباد بن صهيب وقد وثقه النجاشي وان قيل فيه شيء اخر اذ نهاية ذلك
انه موثق ومن يعمل بالموثق يلزمه العمل به على انا نقول هو كالقرينة على تنزيل الآية على احد محتملاتها

ولا باس بالمصير اليه وان كان ضعيفا كالامارة واعلم ان الاصحاب انما ذكروا الوجوه الثلثة في الدين

فقط ولم يذكروها في الوصية والحكم واحد ومقتضى الآية تقدم الوصية وان كانت زائدة على الثلث

الا ان الاجماع والاخبار اوجبا تقييدها بكونها من الثلث آباؤكم وابناؤكم لا تدرون ايهم

اقرب لكم نفعا اي لا تعلمون من انفع لكم ممن يرثكم من اصولكم وفروعكم الذين يموتون ام من اوصى

منهم فعرضكم للثواب بامضاء الوصية ام من لم يوص فوفر عليكم المال والمراد ان الله تعالى اعلم بما هو

صلاحكم وان من اوصى فعرضكم للثواب اقرب لكم نفعا واحضر جدوى ممن ترك الوصية فوفر

عليكم فان عرض الدنيا وان كان عاجلا قريبا في الصورة الا انه فان فهو في الحقيقة الابعد الاقصى

وثواب الآخرة وان كان آجلا الا انه باق فهو في الحقيقة الاقرب الادنى ويحتمل ان يكون المعنى

لا تعلمون من انفع لكم ممن ترثون من الاصول والفروع في العاجل والآجل فتحروا فيهم ما وصاكم الله

به ولا تعمدوا الى تفضيل بعض وحرمان بعض فقد روي ان احد المتوالدين اذا كان ارفع درجة

من الآخر في الجنة سال ان يرفع اليه فيرفع بشفاعته وانتصر في الكشاف على الاول ونقل اقاويل اخرى

ثم قال وليس شيء من هذه الاقاويل بلائم المعنى ولا تجاوب له لان هذه الجملة اعتراضية ومن

حق الاعتراض ان يؤكد ما يعترض بينه مناسبة والقول ما تقدم ولا يذهب عليك ان ما ذكرناه ثانيا

مؤكد لامر القسمة كما ان الاول مؤكد لتنفيذ الوصية فكلا الوجهين حسن مناسب فريضة

من الله منصوب على انه مصدر مؤكد لمضمون الجملة الاولى اي فرض الله ذلك فرضا ويحتمل ان يكون

منصوبة بيوصيكم لانه بمعنى يفرض الله عليكم فريضة فهو مصدر من غير لفظه ان الله كان عليما بمصالح

خلقه حكيما في كل ما فرض وقسم من المواريث وغيرها الخامس ولكم نصف ما ترك ازواجكم

جمع زوج بمعنى زوجة فانه يقع على كل من الزوجين وبظاهر الآية استدل الشافعي على انه يجوز للزوج غسل

زوجته لانها بعد الموت زوجته بظاهر الآية ومنع الحنفية منه نظرا الى انها البيت بزوجة والاصل وطؤها

لقوله الا على ازواجهم وورود بانه يلزم التجوز في هذه الآية او التخصيص في الاخرى ومع التعارض فالتخصيص

اولى ويؤيده انه قد علم في صور كثيرة حصول الزوجية مع حرمة الوطء كزمان الحيض وشبهه وهذا

اقوى والحكم بوجوب النصف للزوج ان لم يكن لهن ولد فان كان لهن ولد اي ولد وارث من بطنها

او من صلب بنيها او بني بنيها وان سفل ذكرا كان او انثى منكم او من غيركم فلكم الربع مما تركن

ومقتضى العموم هنا ان للزوج النصف او الربع من جميع ما تركت الزوجة مالا وعقارا وغيرهما

والخلاف في ذلك من بعد وصية يوصين بها او دين متعلق بما قبله على ما سلف بيانه ولهن اي الزوجات

الربع مما تركتم ان لم يكن لكم ولد فان كان لكم ولد وارث من صلبكم بواسطة او بلا واسطة

فلهن الثمن مما تركتم ومقتضى العموم ان لها الربع والثمن من جميع ما ترك الزوج كما في النصف

او الربع الثابت له من جميع ما تركت واليه ذهب المخالفون ما جمعهم من غير فرق عندهم بين كون

الزوجة ذات ولد منه ام لا وهو ظاهر ابن الجنيد من اصحابنا اما باقيهم فقد اختلف اقوالهم في ذلك

ومنشاها اختلاف الاخبار الواردة عن ائمتهم صلوات الله عليهم والمشهود بينهم خصوصا المتاخرين

الفرق بين ذات الولد وغيرها حيث عمموا الارث في الاولى وخصصوه في الثانية بالارض

عينا وقيمة وبالطوب والخشب والالات من الدور والمنازل عينا لا قيمة وهذا الفرق وان

كان الاخبار الصحيحة لا تدل عليه بل تدل على خلافه فان مقتضاه عدم الفرق بينهما في عدم الارث

فيتوقف ومن ثم اطلق الشيخ المفيد والسيد المرتضى في انتصاره انتهى كلامه وفي دعواه الاجماع تعرف ما عرفت

من ذهاب جماعة الى الفرق وهو قول الصدوق في الفقيه واختاره الشيخ ابو جعفر ره في موضع

من كتبه وهو اقرب ويدل عليه رواية ابن اذينة المنقولة في الفقيه الدالة على ان النساء اذا كان

لهن ولدا عطين من الرباع لانه هي رواية مقطوعة والاخبار الصحيحة دلت على العدم مطلقا
كصحيحة زرارة عن الباقر عليه السلم المراة لا ترث مما ترك زوجها من القرى والدور والسلاح
والدواب شيئا وترث من المال والفرش والثياب ومتاع البيت مما ترك ويقوم النقض والابواب
والجذوع والقصب فيعطى حقها منه وكصحيحة محمد ابن مسلم عن الباقر عليه السلم قال النساء لا يرثن
من الارض ولا من العقار شيئا ونحوهما من الاخبار لانا نقول الرواية المذكورة وان كانت مقطوعة
الا ان القطع في امثالها غير مضر على ما ثبت في محله والصدوق اوردها في كتابه مع ضمانه بانه يعمله
فيه ومع هذا فانما عملنا بها لانها توجب تقليل التخصيص في القران فان الاية المذكورة اقتضت
التوريث على العموم والتخصيص مخالف لظاهرها فكلما كان اقل كان اولى ولعل ذلك هو
الموجب لتخصيص الاخبار الصحيحة بغير ذات الولد مضافا الى ما ذكر وما ذهب اليه ابن الجنيد من
الارث مطلقا كما هو ظاهر الاية بعيد لما فيه من طرح الاخبار الصحيحة لكثيرة الواردة بخلافه صريحا
وما دل عليه من صحيحة الفضل بن عبد الملك وابن ابي يعفور عن ابي عبد الله عليه السلم قال سالته عن الرجل
هل يرث من دار امراته او ارضها من التربة شيئا او يكون ذلك بمنزلة المراة فلا يرث من ذلك
شيئا فقال يرثها وترثه من كل شيء تركت وترك فلا ينافيها بل الظاهر منها التقية وحملها ابن
بابويه على ذات الولد فانها ترث من كل شيء اما حمل الشيخ على ان لها من كل شيء ما عدا تربة
الارض من القرايا والارضين والرباع والمنازل فيخص للاخبار الدالة على عدم الارث
منها فبعيد من اللفظ وبالجملة العمل بعموم الاية لازم لولا الاخبار الصحيحة المتظافرة في التخصيص ومع
فالاقل من التخصيص اولى مما كثر على ما عرفت مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ كرر ذلك
الاهتمام بانهما وحث الورثة على عدم مخالفتها وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ اى الميت يورث صفة

رجل

رجل والعايد محذوف اى يورث منه كَلَالَةً خبر كان اى ويورث خبر والعايد ما عرفته والكلالة حال
من ضمير او مفعول له والمراد من كلالة من ليس بوالد ولا ولد من ساير القرابات كما دلت عليه صحيحة عبد الرحمن بن
الحجاج عن ابي عبد الله عليه السلم قال الكلالة ما لم يكن له ولد ولا والد ونحوها من الاخبار وهي في الاصل
مصدر بمعنى الكلال وهو ذهاب القوة من الاعياء استعيرت للقرابة من غير جهة الوالد والولد لانها
بالاضافة الى قرابتهما كالة ضعيفة واذا جعلت صفة للموروث او الوارث فبمعنى ذي كلالة تقول فلان من
قرابتي تريد من ذي قرابتي واحتمل في ف ان تكون صفة كالهاجر والعقاقر للاحمق أَوِ امْرَأَةٌ أَوْ
عطف على رجل وَلَهُ اى لرجل واكتفى بحكمه من حكم المراة لاقتضاء العطف اشتراكهما فيه ويحتمل رجوعه
الى احد المذكورين او الى الكلالة لكونها عبارة عن الميت والموروث وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ الخلاف فيهما
وان كان شاملا لما هما من الاب والام او الام الا انه مقيد بما كان في الام لانه حكم نسبا وسهما في الميراث كما
دل عليه قوله فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ اى سدس ما ترك من غير مفاضلة الذكر على الانثى فَإِنْ كَانُوا اى
مَنْ يَرِثُ بِالْاخوة أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ فاقتضى ذلك ان الاخ من الام ان كان واحد
فله السدس وان كان اكثر من واحد فلهم الثلث من التركة نسبا ودون فيه من غير فرق بين الذكر والانثى
وذكر تعالى في اخر السورة للاختين الثلثين وانه مع اجتماع الاخوة والاخوات فللذكر مثل حظ الانثيين
وهذا يقتضي ان يكون المحكوم عليه بالتساوي في الارث هنا غير المحكوم عليه بالتساوي في الارث
هنا غير المحكوم عليه ثمة لمكان الاختلاف وينبه على ما قلناه ما رواه الكليني عن بكير بن اعين
قلت لابي عبد الله عليه السلم امراة تركت زوجها واخوتها لامها واخوتها لابيها فقال للزوج النصف
ثلثة اسهم والاخوة من الام الثلث الذكر والانثى فيه سواء وبقي سهم فهو للاخوة والاخوات
من الاب للذكر مثل حظ الانثيين لان السهام لا تعول ولا ينقص الزوج من النصف ولا الاخوة

من الام لمثلهم فان الله عز وجل يقول وان كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء فى الثلث وان كانت واحدة
فلها السدس والذى عنى الله فى قوله وان كان رجل يورث كلالة او امراة وله اخ او اخت فلكل واحد
منهما السدس فان كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء فى الثلث انما عنى بذلك الاخوة والاخوات من الام خاصة
وقال فى آخر سورة النساء يستفتونك قل الله يفتيكم فى الكلالة ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت يعنى اختا لاب
وام او اختا لاب فلها نصف ما ترك وهو يرثها ان لم يكن لها ولد وان كانوا اخوة رجالا ونساء
فللذكر مثل حظ الانثيين فهم الذين يزادون وينقصون الحديث ونحوها صحيحة محمد بن مسلم
عن ابى جعفر عليه السلم وقد نقل فى ن اجماع الامة على ان الاخوة والاخوات من قبل الام يتساوون
فى الميراث ومفهوم الآيتان الاخوة لا يرثون مع وجود الولد ولا الآباء ولا مع الام وهو
كذلك عندنا وان خالف فيه العامة مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ حال من فاعل
يوصى او من الوصية والتذكير لانه مصدر بمعنى الايصاء ويحتمل ان يكون حالا عن الوصية والدين
معا والمراد ان الوصية والدين اللذين يقدمان على الارث هما اللذان لا يكون فيهما اضرار الورثة
كان يقصد بالوصية مجرد حرمانهم وعدم وصول شىء اليهم او بالدين ذلك او يستدين دينا غير
محتاج اليه فيضيعه ويقر بدين مع عدمه قاصدا للاضرار بهم فان ذلك لا يقدم اذا علم ان قصده
ذلك فلا يسمع بل يكون وجوده كعدمه على ما يعلم تفصيله من الفروع وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ مصدر
مؤكد كفريضة ويحتمل انتصابه بغير مضار على انه مفعول به ويؤيده قراءة غير مضار وصية
بالاضافة اى لا يضار وصية من الله او لله بالاسراف فى الوصية والاقرار الكاذب بالدين
وَاللَّهُ عَلِيمٌ بمصالح عباده لا يفعل بهم الا ما هو خير لهم حَلِيمٌ لا يعاجل العصاة بالعقوبة
بل يمن عليهم بالانظار والامهال فربما رجعوا عما هم عليه بالتوبة النساء يَسْتَفْتُونَكَ

اى فى الكلالة حذف لدلالة الجواب عليه روى ان جابر بن عبد الله انصارى كان مريضا فعاده رسول الله
صلى الله عليه وآله فقال انى كلالة فكيف اصنع فنزلت وفى ك روى انه آخر ما نزل من الاحكام قبل
انه تعالى انزل فى الكلالة آيتين احدهما فى الشتاء وهى التى فى اول سورة النساء والاخرى فى الصيف وهى هذه
فلذا تسمى هذه الصيف قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ تبيين لكم حكم ميراثها وقد عرفت معناها إِنِ امْرُؤٌ
هَلَكَ ارتفاعه بفعل مضمر يفسره الظاهر بقرينة الشرط المختص بالفعل اى ان مات امرؤ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ
ذكرا او انثى بواسطة او بغيرها لان الظاهر من الولد تناوله لجميع ذلك لغة وعرفا والمراد ولا والد ايضا
ولعل عدم التصريح به لان لفظ الكلالة يدل عليه لامر انها ليس بوالد ولا ولد وان ابيت ذلك
نقول هو مقيد بعدمه ايضا للاجماع على عدم ميراث الاخوة مع الاب والجملة لها صفة امرؤ او حال
عن المستكن فى هلك وَلَهُ أُخْتٌ اى من الابوين او الاب وحده لان حكم الاخت من الام فقط قد مضى فى الآية
السابقة على ما بيناه والواو يحتمل الحالية والعطف فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ومقتضى الآية استحقاق الاخت
النصف مع عدم الولد وفقده وقد عرفت ان الولد يقال على الذكر والانثى بواسطة او لا فيلزم
ان لا يرث مع البنت شيئا بمقتضى ظ القرآن والى هذا يذهب علماؤنا وفى الاخبار الواردة عن
ائمة الهدى عليهم السلم دلالة على ذلك ايضا واستشكل فيه العامة ولقولهم بالعصوبة وحمل فى الولد
المنفى على الابن نظرا الى ان الابن يسقط الاخت ولا تسقطها البنت وقال ى الولد على ظاهره
فان الاخت وان ورثت مع البنت عند عامة العلماء غير ابن عباس لكنها لا ترث النصف لانها
لا ترثه بالفرضية وانما ترثه بالعصوبة فى مادة خاصة ومن ثم لا ترث مع الابن والابن
والبنت معا وترث اقل من النصف مع البنتين والحق ان ذلك بعيد عن ظ القرآن لا يصار اليه
من غير موجب قوى والتوارث بالعصبة غير ثابت بدليل يستند اليه مع قوله تعالى واولوا

بعضهم اولى ببعض حيث نص فيها على ان سبب استحقاق الميراث القربى وتدانى الارحام كما اشرنا اليه
سابقا وهو يرثها اى المرء يرث اخته على تقدير كونها الهالكة ان لم يكن لها ولد ذكر وانثى بواسطة
او بلا واسطة لصدق الولد عليه كما عرفت والمراد ولا والد ايضا لعدم ارث الاخ مع وجود الاب والام كما سبق
قال اى ان اريد ان يرثها يرث جميع مالها فالمنفى الولد مطلقا ذكرا او انثى والا فالمراد به الذكر اذ البنت
لا تحجب وقريب منه قال فى ف وهو بناء على اصلهم الفاسد من توريث العصبة المعلوم بطلانه بنص
القران خصوصا هنا فان لفظ القران اقتضى ان ارث الاخ مشروط بعدم الولد والولد كما يقع
على الذكر يقع على البنت ايضا باجماع اهل اللغة وما استندوا فى تخصيصه الى اخبار دلت فهى عليه
معارضة بمثلها من طرقهم ايضا ومع التعارض يتساقطان ويجب الرجوع الى ظاهر القران وقد انعقد
اجماع اهل البيت عليهم السلم على بطلان الميراث بالتعصيب وهو حجة قاطعة فان كانتا اثنتين
فلهما الثلثان مما ترك الاخ او الاخت وضمير كانتا يرجع الى من يرث بالاخوة وتثنية
من حيث المعنى وان كانوا اخوة رجالا ونساء اصله وان كانوا اخوة واخوات والمراد
بالاخوة ما يشمل الاخوات تغليبا لحكم الذكور فللذكر مثل حظ الانثيين يبين الله لكم
احكام مواريثكم ان تضلوا اى كراهية ان تضلوا وتخطئوا فى الحكم بها وقيل المعنى يبين
لكم ضلالكم الذى من شانكم اذا ضللتم وطباعكم لتحترزوا عنه وتتحروا خلافه وقيل
لئلا تضلوا فحذف لا وعليه الكوفيون والله بكل شىء عليم فهو عالم بمصالح العباد فى المحيا
والممات وكذا فى تقسيم المواريث فلا يفعل الا ما هو اصلح بحالهم دينا ودنيا واعلم ان الاية
السابقة اعنى قوله يوصيكم الله فى اولادكم الاية قد تضمنت بيان ميراث الاولاد والاباء
والتى بعدها اعنى قوله ولكم نصف ما ترك ازواجكم تضمنت ميراث الازواج والزوجات

والاخوة والاخوات قبل الام وهذه الاية تضمنت بيان ميراث الاخوة والاخوات من قبل الابوين
والاب مع عدمهم كما يعلم من الاخبار وقد سبق جانب منها وقد ظهر مما ذكرنا ان معظم الخلاف
بيننا وبين مخالفينا فى الفرائض والمواريث فى ثلثة اشياء احدها العصبة وقد اشرنا الى بطلان
القول بها وبينا ان الميراث بالفرض لا يجتمع فيه الا من كانت قرابته الى الميت واحدة كالبنت
او البنتين مع الوالدين او احدهما فمتى انفرد واحد منهم اخذ المال كله بعضه بالفرض والباقى
بالرد ومع الاجتماع ياخذ كل واحد منهم ما سمى له والباقى يرد عليهم ان فضل عن نسبة سهامهم وان
نقص لمزاحمة الزوج والزوجة لهم كان النقص داخلا على البنت والبنات دون الابوين او احدهما
ودون الزوج او الزوجة ولا يجتمع مع الاولاد ولا مع الوالدين ولا مع احدهما من يتقرب بهما
كالكلالتين فانهما لا يجتمعان مع الولد ذكورا كانوا او اناثا ولا مع الوالدين ولا مع احدهما
ابا كان او اما لما عرفت من ان المعتبر فى الاستحقاق القرب والتدانى الى الميت وغيرهم
لا يساويهم فى القرب وتدانى الارحام الثانى العول وهو يدخل فى المواضع التى
ينقص فيها المال عن السهام المفروضة فيه والذى يذهب اليه اصحابنا الامامية ان المال اذا
ضاق عن سهام الورثة قدم ذوو السهام المؤكدة من الزوجين والابوين على البنات والاخوات
من الاب والام او من الاب فقط وجعل الفاضل عن سهامهم لهن كما اشرنا اليه فيكون
النقص داخلا على البنت والبنات فى صورة اجتماع الزوج والابوين على الاخوات من الابوين
او احدهما فى صورة اجتماع الزوج معهن وقال المخالف اذا ضاق المال عن سهام الورثة
قسم بينهم على قدر سهامهم كما يفعل فى الديون والوصايا اذا ضاقت التركة عنها فيوزع
بحيث يكون النقص داخلا على الجميع وحاصله ان يلحق السهم الزائد الفريضة يقسم على الجميع

وتسميته عولا اما من الميل لكون الفريضة عايلة على اهلها الميلها عليهم بالجور بسبب نقصان سهامهم او من عال الرجل
اذا كثر عياله لكثرة السهام فيها او من عال اذا غلبت لغلبة اهل السهام السهام بالنقص والذى
يدل على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع ورود الاخبار المتظافرة عن اهل البيت عليهم السلم وكان ابن عباس
يقول من شاء باهلته عند الحجر الاسود ان الله عز وجل لم يذكر فى كتابه نصفين وثلثا وقال
سبحان الله العظيم اترون الذى احصى رمل عالج عددا جعل فى مال نصفا ونصفا وثلثا وهذان
النصفان فاين موضع الثلث فقال له زفر يا ابا العباس فمن اول من اعال الفرايض فقال عمر
التفت الفرايض عنده ودفع بعضها بعضا قال والله ما ادرى ايكم قدم وايكم اخر وما اجد
شيئا هو اوسع من ان اقسم عليكم هذا المال بالحصص قال ابن عباس لو قدمتم من قدم الله
واخرتم من اخر الله ما عالت الفريضة فقال له زفر وايها قدم وايها اخر فقال كل فريضة
لم يهبطها الله الا الى فريضة فهذا ما قدم الله واما ما اخر فكل فريضة اذا زالت عن فرضها
لم يكن لها الا ما بقى فتلك التى اخرها فاما التى قدم فالزوج له النصف واذا دخل عليه ما يزيله عنه
رجع الى الربع لا يزيله عنه شىء ومثله الزوجة والام واما التى اخر ففريضة البنات والاخوات
لها النصف والثلثان فاذا ازالتهن الفرايض عن ذلك لم يكن لهن الا ما بقى فاذا اجتمع ما قدم الله
وما اخر الله بدئ بما قدم الله واعطى حقه كاملا فان بقى شىء كان لما اخر الحديث ويدل عليه ايضا
ان المال اذا ضاق عن السهام كما لو ماتت امراة وخلفت ابنتين وابوين وزوجا فان المال يضيق
عن الثلثين والسدسين والربع فنحن بين امرين اما ان ندخل النقص على الجميع كما يقوله المخالفون
او ندخله على البعض دون البعض وقد اجمعت الامة هنا على ان البنتين لا ياخذان الثلثين فيكونان
منقوصتين بالاجماع ومن عداهما لم يقع اجماع على نقصه من سهامه ولا قام دليل عليه من ظاهر الكتاب

يقتضى

يقتضى ان له سهما معلوما فيجب ان يوفيه ويجعل النقص لاحقا بمن اجمع على النقص فيه الثالث الرد
اى رد ما فضل عن فروض ذوى السهام من الورثة فعندنا ان الفاضل يرد على ذوى السهام
بقدر سهامهم كمن خلف بنتا وابا فللبنت فى التسمية النصف وللاب فى التسمية السدس وما بقى بعد ذلك
فهو يرد عليهما بقدر حصصهما فللبنت ثلثة ارباعه وللاب ربعه وذهب المخالف الى ان الفاضل
يرد على عصبة الميت فان فقد فالى بيت المال ويدل على بطلان قولهم بعد الاجماع قوله تعالى
واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض الاية حيث دلت على ان من هو اولى بالرحم واقرب به اولى
بالميراث وقد علمنا ان قرابة الميت وذوى ارحامه اولى بميراثه من المسلمين ومن بيت المال واصحاب
السهام غير الزوجين اقرب الى الميت من عصبته فوجب ان يكون فاضل السهام مصروفا
ولعل حجة المخالف قوله تعالى ان امرء هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك
الاية حيث جعل للاخت النصف اذا مات اخوها ولا ولد له ولم يرد عليها فدل على انها
لا تستحق اكثر من النصف بحال من الاحوال والجواب ان النصف انما وجب لها بالتسمية لانها
اخت والزائد انما ياخذه بمعنى آخر وهو الرد بالرحم وليس يمتنع ان ينضاف سبب الى
آخر فان الزوج اذا كان ابن عم ولا وارث معه ورث النصف بالزوجية والنصف الآخر
للقرابة عندنا وللعصبة عندهم وعلى هذا ذكر احد السببين لا ينفى السبب الآخر وهذه
جملة نافعة هنا وتمام الكلام هنا يطلب من الفروع السابعة وانى خفت الموالى اى عصبتى
وبنى عمى سماهم موالى لانهم الذين يلونهم فى النسب بعد الصلب من ورائى متعلق بمحذوف
او بمعنى الموالى اى خفت فعلهم من ورائى اى بعد موتى وانما خشى منهم لانهم كانوا اشرار بنى
اسرائيل وكانت امرأتى عاقرا لا تلد وهى تطلق على كل من الرجل الذى لا يولد له والمراة

السابع

التي لم تلد فهب لي من لدنك اي من عندك وليا وارثا من صلبي وهذا هو الظ وعليه
اكثر المفسرين وقيل انه يحتمل طلب من يقوم مقامه ولدا كان او غيره وهو بعيد لقوله في آل
عمران رب هب لي من لدنك ذرية طيبة وقوله رب لا تذرني فردا الآية يرثني ويرث
من آل يعقوب الآل خاصة الرجل الذي يؤل امرهم اليه ثم الفعل ان قرئ مجزوما
كان جوابا للدعاء وان قرئ مرفوعا فالاكثر على انه صفة وقال صاحب الكشاف الاولى حمله على
الاستيناف كانه قيل لم تطلب الولد فقال مجيبا يرثني اي لانه يرثني لئلا يلزم منه ان لم يوهب
من وصف فان يحيى مات قبل زكريا واعترض بان حمله على الاستيناف يوجب الاخبار
عما لم يقع وكذب النبي اشنع من كونه غير مستجاب الدعوة واجيب بان عدم ترتب الغرض
من طلب الولد لا يوجب الكذب هذا وفي الحكم يكون موت يحيى قبل زكريا بحث فان
في اخبارنا المعتبرة الاسنا ما يدل على ان موت زكريا قبل يحيى وان يحيى ورثه الكتاب
والحكمة وهو صبي صغير وقد رواه الكليني ايضا في الكافي في باب حالات ائمة عليهم السلم في السن
عاملا بطاعتك مجانبا عن معصيتك وفي الآية دلالة واضحة على ان الانبياء يورثون المال
كما في غيرهم من احاد الناس فان زكريا عليه السلم صرح بدعائه وطلب من يرثه ويحجب بني عمه
وعصبته من الولد وحقيقة الميراث انتقال ملك المورث الى ورثته بعد موته بحكم الله لان
ذلك هو المتبادر من الارث وحمله على العلم والنبوة خلاف الظ لا يصار اليه الا مع الموجب
القوي والضرورة الداعية وهي هنا غير معلومة على ان النبوة والعلم لا يورثان لان النبوة
تابعة للمصلحة لا مدخل للنسب فيها والعلم موقوف على من يتعرض له ويتعلمه ولان زكريا انما سال
وليا من ولده يحجب مواليه من بني عمه وعصبته من الميراث وذلك لا يليق الا بالمال لان النبوة والعلم لا يحجب

الولد

الولد عنهما غيره مجال ولان طلبه ان يجعله رضيا لا يليق بطلب النبوة تالبقة الشي لانه صلى الله عليه
لا يكون الا رضيا معصوما فلا معنى لمسئلته وليس كذلك المال لانه يرثه الرضي وغيره ويؤيد
ذلك عموم ايات الارث ومن هنا يبطل ما يذهب اليه المخالفون من ان المراد وراثة الشرعي
والعلم فان الانبياء لا يورثون المال استنادا الى خبر رووه ومن يد بطلانه ان ما ذكروه
من الخبر لم تثبت صحته فلا وجب للتخصيص على انه لو سلم صحته ففي تخصيص القران بها سيما
اذا انكره كثير ولم يروا الا عن واحد مع التهمة في ذلك الواحد بعيد جدا والمجوزون
للتخصيص انما يجوزونه بالخبر الصحيح الناس وهو منتف فيما ذكروه وكيف يتحقق ارث العلم
والشرع مع ان ظاهره الانتقال من محل الى آخر كما هو الظ من الارث ولا انتقال في العلم
العلم وبالجملة فقولهم هنا ليس الا عنادا محضا وعدولا عن الحق واستدل بعض من اعترف
بان المراد بالوراثة هنا وراثة المال بهذه الآية على ان البنت لا تحوز المال كله بالميراث
دون بني العم والعصبة لان زكريا انما طلب وليا يمنع مواليه وعصبته ولم يطلب وليه قال
الشيخ في ت وهذا ليس بشيء لان زكريا انما طلب وليا لان من طباع البشر الرغبة في الذكور
دون الاناث من الاولاد فلذا طلب الذكر على انه قيل ان لفظ الولي يطلق على الذكر والانثى
الثامنة
فلا نم انه طلب الذكر بل الذي يقتضي الظ انه طلب ولدا سواء كان ذكرا او انثى
واذا حضر القسمة اي قسمة التركة اولوا القربى قرابة الميت ممن لا يرث منه واليتامى
والمساكين قيدهم في ت بالاقارب وهو خلاف الظ من ت فارزقوهم اي فاعطوهم
من المقسوم والظ ان المخاطب بذلك الورثة البالغون امروا بان يرزقوا المذكورين
شيئا من الارث تطيبا لقلوبهم وتصدقا عليهم وقد اختلف في هذا الامر هل هو للوجوب

او الندب فقيل بالاول ونسخ بآية المواريث والحق ان النسخ بعيد لكونه خلاف الاصل
وعدم المنافاة بينها وبين ما ظن انه ناسخ لها وقد نقل في ن عن اكثر المفسرين والفقهاء انها
محكمة غير منسوخة قال وهو المروي عن الباقر عليه السلم ونقل في ف عن سعيد ابن جبير ان اناسا
يقولون نسخت والله ما نسخت ولكنها مما تهاون به الناس ويمكن حملها على الندب فلا وجه
لنسخها ح ولان الظاهر انه لا قايل بالوجوب ويؤيده وقولوا لهم قولا معروفا اذ الظاهر ان ذلك
على الندب بان يدعو لهم بالرزق من الله ويمكن حملها على استحباب الطعمة كما يقوله اصحابنا
وفيه بعد فانها مقيدة بشروط لا يمكن فهمها من الآية وقيل ان الاعطا مختص بالورثة البالغين
اما الاصغرون والرقيق فلا بل يقولون قولا معروفا اي يعتذرون اليهم في ذلك
فيقولون لهم ارجعوا بورك فيكم وقيل ان الخاطب بذلك المريض اذا حضرته الوفاة والمراد
الامر بالوصية لمن لا يرثه بشيء من ماله ولا يخفى بعده عن حضور القسمة وبالجملة الفتوى
بظاهرها من وجوب الاعطاء للمذكورين مشكل لعدم ظهور القايل وحملها على الطعمة
بعيد وحمل الامر فيها على الندب مع عدم ظهور المعارض اشكل والاحتياط يقتضي العمل
بظاهرها مهما امكن لانها محكمة على ما عرفت وظهور الامر في الوجوب

كتاب الحدود

وهو اقسام **الاول** حد الزنا وفيه آيات **الاولى** واللاتي يأتين الفاحشة من
نسائكم اي يفعلنها يقال اتى الفاحشة وجاءها وغشيها ورهقها اذا فعلها والفاحشة
الزنا لزيادة فحشها وشناعتها ونقل في ن اجماع المفسرين على ان المراد بها هنا الزنا
ومعنى من نسائكم من زوجاتكم او من الحرائر او من نسائكم المؤمنات فاستشهدوا
عليهن اربعة منكم فاطلبوا ممن اوقع عليهن اتيانهن الفاحشة اربعة من الرجال المؤمنين يشهدوا

عليهن

عليهن والخطاب للحكام والائمة وذلك عند عدم الاقرار بالفاحشة وفيها دلالة على ان عدد الشاهد
في الزنا اربعة رجال من المسلمين فلا تسمع شهادة النساء منفردات ولا منضمات اما اعتبار العدالة
فيعلم من موضع آخر فان شهدوا يعني الاربعة فامسكوهن في البيوت فاحبسوهن فيها واحجبوها
عليهن حتى يتوفيهن الموت على تقدير مضاف اي ملك الموت كما وقع التصريح به في
قوله تعالى يتوفيكم ملك الموت الذي وكل بكم او المراد يتوفى ارواحهن الموت ويميتهن في
البيوت والاكثر من المفسرين على ان الآية منسوخة لان العرض في اول الاسلام قد كان اذا
اذنبت المراة وقامت عليها البينة لكن تحبسوها في البيوت ابدا حتى يمتن ثم نسخ بالرجم
في المحصنين والجلد في البكرين ويحتمل ان يكون المراد منها التوصية بامساكهن بعد ان يجلدن
كي لا يجري عليهن ما جرى بسبب الخروج والتعرض للرجال ويكون عدم ذكر الحد للاستغناء عنه
بقوله الزانية والزاني الآية وعلى هذا فلا تكون منسوخة ويؤيده ان فلا دليل اليه
الانسخ موجب قوي واحتمل بعضهم ان يكون المراد بالفاحشة المساحقة ويؤيده عدم ذكر
الرجال وتخصيص الحكم بالنساء قال القطب الراوندي وهذا خلاف ما عليه المفسرين
لانهم متفقون على ان الفاحشة المذكورة في الآية هو الزنا وهو المروي عن ابي جعفر
وابي عبد الله عليه السلم او يجعل الله لهن سبيلا كتعيين الحد المخلص عن الحبس او النكاح
المغني عن السفاح ويؤيد الاول ما رواه عبادة بن صامت انه لما نزل قوله الزانية والزاني
فاجلدوا كل الآية قال النبي صلى الله عليه وآله خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا
البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم ولا يذهب عليك انه
على هذا لا يتم النسخ فان الحبس ح لم يكن مؤبدا بل ممتدا الى غاية وهذا بيان

الغاية لا يكون نسخا اذ من شرط النسخ كون الحكم على وجه لولا الناسخ لكان مستمرا وذلك
لا يتحقق في المعنى فغاية وفيه ان الغاية اذا كانت المدة كما في قوله افعل هذا الى راس الشهر
فانه مع انتفائه يرتفع الحكم فلا نسخ اما لو قال افعل هذا الفعل الى ان يبين لكم فالظاهر انه
بعد البيان يكون نسخا اذ لو كان لكان مستمرا فتامل فيه الثانية وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا
يفعلان الفاحشة يعني الزنا مِنكُمْ فَآذُوهُمَا بالتوبيخ والتقريع بان تقولوا لهما
ما استحييتما اما خفتما الله اما لكما في النكاح مندوحة وقيل بالتعيير والجلد فَإِنْ
تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا فاقطعوا عنهما الايذاء او اعرضوا بالاغماض والستر
إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَّحِيمًا على الامر بالاعراض وترك المذمة وقد اختلفوا في المراد بهذه
الاية فقيل انها في البكرين خاصة دون الثيبين والاولى في الثيبين دون البكرين
ونسختا باية الجلد والرجم وقيل انهما في شيء واحد وان هذه كانت سابقة على الاولى
نزولا او كان عقوبة الزنا الاذى ثم الحبس على الوجه السابق ثم الجلد اي نسخ الحكم
مرة بعد اخرى الى ان استقر على الجلد وقيل ان المراد بالفاحشة هنا اللواط على ان
المراد بقوله اللذان ياتيانها الرجلان يخلوان بالفاحشة بينهما وفي الاية السابقة
المساحقة الحاصلة بين النساء ونقله في ن عن ابي مسلم قال وحكم الايتين غير منسوخ وال
هذا التاويل يذهب اهل العراق فلا حد عندهم في اللواط والسحق ثم قال وهذا بعيد
لان الذي عليه جمهور المفسرين ان الفاحشة في الاية الزنا وان الحكم فيها منسوخ بالجلد
المفروض في سورة النور وعقد يق لو كان المراد بالفاحشة هنا اللواط كما قاله
لم يلزم عدم الحد فيه اذ يجوز ان يكون المراد بالاذا اقامة الحد عليه اعني القتل الذي

هو على مراتبه كما بين من خارج لا التقريع باللسان فقط ولو قلنا ان الحكم فيها منسوخ بالحد فالمراد ان الاقتصار
على الاذا والتقريع باللسان قد نسخ الى الحد اللازم على الزاني لا ان الاذا نسخ اذ هو لم ينسخ فان
الزاني يعنف ويضيف من باب النهي عن المنكر ويذم على فعله لكنه لم يقتصر عليه بل زيد فيه بان اضيف
الجلد او الرجم اليه وفي الاية دلالة على وجوب ترك الاذا بعد التوبة ولعل المراد بالاصلاح الاقامة
على التوبة بحيث يفهم عرفا انه صلح حاله واقتضى مفهوم الشرط انهما لم يتوبا لا يسقط عنهما الاذا
بالتقريع وان التوبة بنفسها مسقط للاذا من غير حاجة الى شيء اخر الثالثة الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي
قدم الزانية لان الزنا في الاغلب يكون بسبب تعرضها للرجل وعرض نفسها عليه فهي الاصل فيه
وقدم الزاني عليها في اية النكاح لانها سوقت لذكر النكاح والرجل هو الاصل فيه وارتفاعهما
على الابتداء والخبر محذوف اي فيما تبع عليكم حكم الزانية والزاني والخبر فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا
مِائَةَ جَلْدَةٍ بتاويل مقول في حقهما والفاء لتضمن معنى الشرط اذ اللام بمعنى الذي وعلى قراءة النصب
فهو بفعل مضمر يفسره ما بعده والمخاطب بذلك الائمة بالاجماع ومن ثم احتج به بعضهم على وجوب نصب الامام
نظرا الى ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ومقتضى ذلك ان السيد لا يملك اقامة الحد على مملوكه وهو اختيار
الاكثر نظرا الى ان الخطاب للائمة بالاتفاق ولم يذكر الفرق بين الاحرار والعبيد وايضا
لو جاز للمولى ان يسمع شهادة الشهود على عبده بالسرقة فيقطعه فلو رجعوا عن شهادتهم وجب
ان يتمكن من تضمين الشهود وليس له ذلك بالاتفاق لانه ليس لاحد ان يحكم لنفسه واجاز الشافعي
اقامة السيد الحد على مملوكه محتجا بقوله صلى الله عليه وآله اقيموا الحدود على ما ملكت ايمانكم وهو غير
ظ في معناه لجواز الارادة رفع القضية الى الامام ليقيم عليه الحد فتامل واللفظان ظاهران
في العموم اذ المراد كل امراة زنت والشهود وليس في ذلك بالاتفاق لانه ليس لاحد ان يحكم لنفسه واجاز الشافعي

اقامة السيد الحد على مملوكه وكل رجل زنى ويؤيده قوله كل واحد منهما فانه يفيد العموم عرفا
وانكره صاحب في عموم الزانية والزاني قرنا قال المحصن وغيره نظرا الى انهما يأتيان على الجنسين
العفيف والعفيفة ولا مطلقة والجنسية قائمة في الكل والبعض جميعا فانهما تصدق المتكلم فلا عليه كما يعمل
في الاسم المشترك هذا كلامه وفيه بعد وقد سبق نظيره وان الحق فيه العموم وهذا العموم مخصوص بالاجماع
والاضبار بالحر والحرة غير المحصنين فلو كانا وامة تنصف عليهما الحد كما اقتضاه قوله فعليهن نصف
ما على المحصنات من العذاب وقال بعض الظاهرية عموم قوله الزانية والزاني يقتضي وجوب الآية
على العبد والامة الا انه ورد النص بالتنصيف في حق الامة فلو قسنا العبد عليه لزمنا تخصيص
عموم الكتاب بالقياس ومنهم من قال الامة اذا تزوجت فعليها خمسون لقوله فاذا احصن اي تزوجن
فان اتين بفاحشة مبينة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب فاذا لم تتزوج فعليها المائة للعموم
واتفاق العلماء على خلاف هذين القولين هنا ولو كانا محصنين او واحدهما كان على المحصن الرجم بلا خلاف
بلا خلاف بين العلماء وانكر الخوارج لانه لا يتنصف وقد قال تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات
من العذاب ولانه تعالى اطنب في احكام الزنا ما لم يطنب في غيره ولو كان الرجم مشروعا لكان اولى
بالذكر ولان قوله الزانية والزاني يقتضي وجوب الجلد على كل الزناة وايجاب الرجم على البعض يقتضي
تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد والعلماء كافة خالفوهم في ذلك واجابوا عن الاول بان الرجم
حين لم يتنصف لم يشرع في حق العبد فخصص العذاب بغير الرجم للدليل العقلي وللاخبار وعن الثاني
ان الاحكام الشرعية كانت تتجدد بحسب المصالح فلعل المصلحة التي اقتضت وجوب الرجم حدثت بعد
نزول هذه الآية وعن الثالث بان تخصيص القرآن بخبر الواحد وقد بينا في الاصول على انا
لا نسلم انه خبر احاد بل وجوب الرجم ثبت بالتواتر وهل يجب الجلد معه بان يجلد اولا مائة

مرة جلدة ثم يرجم قيل نعم وهو اختيار جماعة من علمائنا كالشيخ المفيد وابن الجنيد وسلار
وذهب جماعة منهم الى ان ذلك مخصوص بالشيخ والشيخة اذا زنيا وكانا محصنين فلو كانا
شابين محصنين لم يكن عليهما غير الرجم وهو خيرة الشيخ في [illegible] والاول غير بعيد لان الشابين
المحصنين داخلين في هذه الآية لكونهما زانيين واستحقاقهما الرجم ولا ينفي استحقاقهما
الجلد الثابت لها ويدل عليه ايضا صحيحة محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام في المحصن والمحصنة جلد
مائة ثم الرجم ونحوها من الاخبار ولعل حجة الشيخ فيما ذهب اليه ما رواه عبد الله بن طلحة عن
الصادق عليه السلام قال اذا زنى الشيخ والعجوز جلدا ثم رجما عقوبة لهما واذا زنى النصف من
الرجال ولم يجلد اذا كان قد احصن وفي صلاحيتها للتخصيص الآية نظر لضعفها مع امكان
حملها على وجه اخر والشيخ في التبيان وافق الجماعة قال عند تفسير هذه الآية يجلد الزاني
والزانية اذا لم يكونا محصنين كل واحد منهما مائة جلدة واذا كانا محصنين او احدهما كان
على المحصن الرجم بلا خلاف وعندنا انه يجلد اولا مائة جلدة ثم يرجم وفي اصحابنا من خص ذلك
بالشيخ والشيخة اذا زنيا وكانا محصنين واما اذا كانا شابين محصنين لم يكن عليهما الا الرجم
وهو قول مسروق انتهى وانكر اكثر العامة وجوب الجمع بين الرجم والجلد بل منعوا من الجلد
على من يجب عليه الرجم مستدلين عليه بانه لم يثبت عن النبي صلى الله عليه وآله ان رجلا زنى
بامرأة الجمع بينهما فاعترض عليهم بما روي عنه صلى الله عليه وآله انه جمع بينهما فاجابوا بان ذلك
محمول على مثل ما روي عنه صلى الله عليه وآله ان رجلا زنى بامرأة فامر به النبي صلى الله عليه
وآله فجلد ثم اخبر انه كان محصنا فامر به فرجم قالوا وقوله صلى الله عليه وآله الثيب بالثيب
جلد مائة ورجم بالحجارة متروك العمل وكلامهم هذا ضعيف وتأويلهم فاسد وهل يجب

الجمع بين الجلد والتغريب في حد غير المحصن اثبته اصحابنا والشافعية وانكر الحنفية زاعمين بان التغريب
مفوض الى راى الامام قالوا وما روى عنه صلى الله عليه وآله البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام
وكذا ما يروى عن الصحابة انهم جلدوا ونفوا منسوخ او محمول على وجه التعزير والتاديب لا الوجوب
واحتجوا على ذلك بان ايجاب التغريب يقتضي نسخ القران بخبر الواحد وذلك لان ايجاب الجلد
ترتب على الزنا بالفاء التي هي للجزاء ومعنى الجزاء كونه كافيا في ذلك فايجاب شيء آخر غير الجلد
يقتضي نسخ كونه كافيا ولان التغريب لو كان مشروعا لوجب على النبي صلى الله عليه وآله توقيف
الصحابة عليه عند تلاوة هذه الآية ولو فعل لاشتهر مع ان ابا هريرة روى عنه صلى الله
عليه وآله قال في الامة اذا زنت فاجلدوها فان زنت فبيعوها ولم يذكر التغريب مع الجلد
والجواب ان ايجاب الجلد في الآية لا ينافي ايجاب التغريب ولا عدمه بل يحتمل مع كل منهما فلا
اشعار في الآية باحد القسمين الا ان عدم التغريب لما كان موافقا للبراءة الاصلية كان
ايجابه بخبر الواحد لا يزيل الا محض البراءة فلا يلزم نسخ القرآن به وقول النحاة ان الجزاء
انما سمي جزاء لانه كاف في الشرط لا يصلح حجة في الاحكام ولا استبعاد في عدم اشتهار
بعض الاحكام كاكثر المخصصات والاخبار الواردة في نفي التغريب معارضة باخبار آخر دلت
على ثبوته وبالجملة فقول الحنفية ضعيف الاحصان الواجب للرجم في الرجل على ما قاله الشيخ
في تبيانه هو ان يكون له فرج ان يتمكن من وطيه ويكون مالكا له سواء كان بالعقد او
ملك اليمين ويراعى في العقد الدوام فان المتعة لا تحصن ولا فرق بين ان يكون الدائم
على حرة او امة يهودية او نصرانية فان جميع ذلك يحصن الرجل وملك اليمين ايضا يحصن
والاحصان في المرأة مثل الاحصان في الرجل سواء وهو ان يكون لها زوج يغدو

والمذهب متقدم صح

اليها

اليها ويروح مخلى بينه وبينها غير غائب عنها قد دخل بها حرا كان او عبدا وهذا هو المشهور بين اصحابنا
وحكى ابن الجنيد وابن ابي عقيل اعتبار اسلام الزوجة وحريتها في الاحصان بل ظاهر ابن الجنيد اعتبار
حرية الرجل ايضا وهو بعيد والاظهر الاول ولا تاخذكم بهما رافة اي رحمة فتمنعكم من اقامة
الحد عليهما في دين الله في طاعته واقامة حدوده فان ذلك يوجب تعطيل حدود الله والتسامح
فيها والمراد لا تاخذكم بهما رافة تمنع من الجلد الشديد بل اوجعوهما ضربا ولا تخففوا عنهما
وفيها دلالة على تحريم ترك الحد او بعضه تحننا او كيفا رحمة لهما بل تحريم مطلق الرحمة والرافة
عليهما وفي الحديث يؤتى بوال نقص من الحد سوطا فيقال له لم فعلت ذلك فيقول رحمة لعبادك
فيقول له انت ارحم بهم مني فيؤمر به الى النار ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر
فان الايمان بهما يقتضي الجد في طاعة الله والاجتهاد في اقامة حدوده واحكامه ولا يخفى ما فيه
من المبالغة بسلب الايمان عمن اخذته الرافة وهو من التهييج قال الجبائي فيه دلالة على ان الاشتغال
باداء الواجب من الايمان لان التقدير ان كنتم مؤمنين فلا تتركوا اقامة الحدود واجيب بان
الرافة لا تحصل الا اذا حكم الانسان بطبعه ان الاولى ترك اقامة الحد وحينئذ فيكون منكرا للدين
فلهذا يخرج من الايمان وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين جماعة منهم واختلف في اقلها فقيل
ثلثة وقيل اثنان وقيل اربعة ونسبه في ت الى ابن عباس ثم قال والفضل قول ابن عباس لان
الاربعة هي الجماعة التي يثبت بها الحد وفي التفصيل بذلك نظر وقيل واحد وهو قول الفراء من
اهل اللغة واختاره الشيخ في تبيانه ورواه ايضا اصحابنا عن الصادقين عليهم السلم وذهب الشيخ في
لا ان اقل ذلك قال في ذلك وبه قال الحسن البصري وقال ابن عباس الذي افعل في الاقل انه ثلثة

نعم لانه من حيث العرف دون الوضع والعرف ذا ظاهرها والحكم له دون الوضع الاصلي وشاهد الحال
يقتضي ذلك والفاظ الاخبار لان الحد اذا كان قد وجب بالبينة فالبينة تحضره وهم اكثر من
ثلثة وان كان الحد باعتراف فالاول من يرجمه الامام ثم الناس مع الامام وان كان المراد حضور
غير الشهود والامام فالعرف والعادة اليوم ان اقل جمع في طائفة من الناس وجاءنا طائفة من الناس
المراد الجماعة عرفا وعادة واقل الجمع ثلثة وشاهد الحال يقتضي انه تعالى اراد الجمع اشتهارا ولا باس بمجاوزة
بخلافه يحكى حمله على حالة التعذر ولان المقصود ان يحصل اذا الحد ليحصل الاعتبار والانزجار وذلك
بالثلثة اظهر وقول الشيخ بالعشرة بعيد لعدم ظهور وجهه مع ان اقل الجمع ثلثة ومقتضى الامر وجوب
احضار الطائفة حال اقامة الحد فان الامر للوجوب واليه ذهب جماعة من الاصحاب وظاهر اخرين
منهم الاستحباب واليه ذهب اكثر العامة وهو بعيد لعدم ما يوجب العدول عن الظاهر والغرض من الاحضار
زيادة التفضيح والتنكيل به اكثر من التعذيب **القسم الثاني** القذف وفيه اية واحدة والذين يرمون
المحصنات يقذفون العفائف من النساء بالزنا والفجور والقذف وان كان بمعنى السب مطلقا
الا ان المراد هنا ما ذكرناه لوصف المقذوفات بالاحصان وذكرهن عقيب الزواني واعتبار اربعة
شهداء لقوله ولم يأتوا باربعة شهداء يشهدون انهم رأوهن يفعلن ذلك فان هذا العدد من الشهود غير معتبر
في غير الزنا اجماعا فلو قذف بالسرقة او شرب الخمر واكل الربا اكتفي فيه بشاهدين ولقوله فاجلدوهم
ثمانين جلدة وظاهر ان القذف بغيره مثل يا فاسق ويا شارب الخمر ويا اكل الربا انما يوجب التعزير والذين
مبتدا خبره فاجلدوهم ومقتضى الاية عموم الجلد لكل قاذف سواء كان حرا او عبدا عاقلا
او مجنونا بالغا او صبيا مسلما او غيره لكنه مقيد بالعقل والبلوغ للاجماع على عدم الزام عادمهما

بسبب لعدم التكليف في حقه نعم يؤدب المجنون ويعزر الصبي بما يراه الحاكم واكثر العامة قيدوه بالحرية
وحكموا بتنصيف الحد على المملوك القاذف للحر فاوجبوا عليه اربعين سوطا وهو قول الشيخ ظ مستدلا عليه باصالة
البراءة من الزايد وقوله تعالى فان اتين بفاحشة مبينة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ولرواية
القسم بن سليمن الصادق عليه السلم والمشهور بين اصحابنا عليه ان الحد كاملا لذلك العموم في الاية فيجب العمل
الى ان يثبت المعارض الصريح ويؤيده من الاخبار حسنة الحلبي عن الصادق عم قال اذا قذف العبد
الحر جلد ثمانين وغيرها من الاخبار ويجاب عما قاله الشيخ ان الاصل يعدل عنه مع وجود الدليل
وهو ما اشرنا اليه والمراد بالفاحشة في الاية الزنا كما نقله المفسرون فلا يتعدى فيها الى غيره
ورواية القسم ضعيفة لا تعارض الاخبار الكثيرة بل الاجماع على ما نقله جماعة من الاصحاب ومقتضى عموم الاية
دخل الكافر فلو قذف مسلما حد ثمانين والاية مخصوصة بالاب والجد له اذا قذف اولاده
واحفاده فانه لا يجب عليه الحد كما لا يجب عليه القصاص لو فعل ما يوجبه وشرائط الاحصان
الموجب للجلد بالقذف خمسة ان يكون المقذوف حرا بالغا عاقلا مسلما عفيفا عن الزنا فاذا
وجدت هذه الشرائط وجب الحد على قاذفه ومتى اختلت واحدة منها فلا حد على قاذفه
نعم يجب التعزير وان كان القذف للمتظاهر بالزنا على المشهور لعموم الادلة وقبح القذف
مطلقا ورد والشهيد في بعض تحقيقاته في التعزير بقذف المتظاهر بل قد يظهر منه
الميل الى عدمه محتجا باباحته استنادا الى رواية البرقي عن ابي عبد الله عليه السلم اذا جاهر الفاسق
بفسقه فلا حرمة له ولا غيبة وفي مرفوع محمد بن بزيع من تمام العبادة الوقيعة في اهل الريب
فلو قيل به كان حسنا ومن هنا ذهب اكثر العامة الى عدم التعزير بقذف المتظاهر بالزنا ولا فرق
في ثبوت الحكم بين الذكر والانثى وتخصيص المحصنات بالذكر اما لخصوص الواقعة فانها نزلت في عائشة

على ما نقله الشيخ في آن عن سعيد بن جبير وقيل في غيرها واما الآن فقذف النساء اغلب واشنع وقد نقل الطبرسي
في آن الاجماع على ان حكم الرجال حكمهن في ذلك والآية وان وقعت مطلقة في الشهود ولكنها تقيد
امور اقتضتها الادلة مثل كونهم مجتمعين حال التحمل والاداء وحال الاقامة ايضا فلو تفرقوا بطلت وانكر
الشافعية اعتبار الاجتماع بل قالوا لا فرق بين ان يجئ الشهود متفرقين او مجتمعين محتجين بان الآتي
بالشهداء متفرقين آت بمقتضى النص واجتماعهم امر زائد لا اشعار به في الآية وفيه ان الآية مشعرة بالاجتماع
بل قالوا لا فرق بين فان الشاهد الواحد اذا شهد وحده فقد قذفه ولم يات باربع شهداء فوجب عليه
الحد فخرج عن كونه شاهدا ولا عبرة بالتسمية اذا فقد المعنى مع ان الاخبار الدالة على الاجتماع كثيرة
وقد وافقنا في اعتبار الاجتماع ابو حنيفة واما اعتبار كون الزوج احدهم او كونهم غير الزوج فقد تقدم
الكلام فيه في باب اللعان وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً اى شهادة كانت لانه مفتر فلا وجه لقبول شهادته
أَبَدًا اى في جميع الاحوال في حال التوبة لدليل اقتضاه ومن قال عن عدم القبول بعد استيفاء
الجلد لا قبله كابي حنيفة فقد ابعد عن ظ الآية فان الامر بالجلد والنهي عن القبول شيئان
في وقوعهما جوابا للشرط لا ترتيب بينهما فيترتبان عليه دفعة كيف وحاله قبل الحد اسوء مما بعده
لانه بعده قد تاب وحسن حاله وتخلص من الحقوق وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ المحكوم بفسقهم وهذا ايضا
مما يبطل قول ابي حنيفة لان الظاهر ان الموجب عدم الاشهاد فسق حد او لا وهو مستقل
بالنسبة اليهم لانه خبر عن الذين لتغير الاسلوب بل الانسب على ذلك التقدير ان يقول وافسقوهم
اى احكموا بفسقهم وعاملوهم معاملة الفساق ويمكن ان يكون جزائيا وتغير الاسلوب لوجه آخر
وعلى كل حال فمقتضى الآية ترتب الامور الثلثة على قذف المحصنات مع عدم الاشهاد والمعتبر إِلَّا الَّذِينَ
تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَنِ الْقَذْفِ وقد اختلف في حد توبة القاذف فقال الشيخ في يه حدها

ان يكذب نفسه فيما كان قذف به وقال في ط اختلفوا في كيفية اكذابه نفسه فقال قوم ان يقول
القذف باطل حرام ولا اعود الى ما قلت وقال بعضهم التوبة اكذابه نفسه وحقيقة ذلك ان يقول
كذبت فيما قلت وروي ذلك في اخبارنا والاول اقوى لانه اذا قال كذبت فيما قلت ربما كان كاذبا
في هذا لجواز ان يكون صادقا في الباطن وقد تقدم عليه تحقيقه فاذا قال القذف باطل حرام فقد اكذب
نفسه وقال في ف من شرط التوبة من القذف ان يكذب نفسه وحقيقة ذلك ان يقول كذبت
فيما قلت ثم قوى ما قاله المروزي لانه اذا اكذب نفسه ربما كان صادقا في الاول فيما بينه وبين الله
تعالى فيكون هذا الاكذاب كذبا وذلك قبيح وقال ابن ادريس كيفية توبته من القذف ان يقول القذف
باطل وحرام ولا اعود الى ما قلت وقال بعضهم التوبة اكذاب نفسه وحقيقة ذلك ان يقول كذبت
فيما قلت وروي ذلك في اخبارنا والذي قدمناه هو الصحيح لاحتمال ان يكون صادقا والحق
التفصيل في ذلك وهو ان كان كاذبا كانت توبته التصريح بالكذب والاعتراف به حقيقة وان كان
صادقا اعترف بتحريم ما قاله واظهر الاستغفار منه من غير ان يصرح باكذاب نفسه ويمكن حمل
الاخبار على هذا التفصيل ولم يعتبر العامة ذلك بل اكتفوا بالتوبة مطلقا اخذا بالظ وَأَصْلَحُوا
اعمالهم بالتدارك والاستمرار على التوبة والاصرار عليها واعتبر الشيخ في ف اظهار العمل الصالح في قبول
شهادته وقال اذا اكذب نفسه وتاب لا تقبل شهادته حتى يظهر منه العمل الصالح وهو ظ في ط
ونقل عن جماعة الاجتزاء بالتوبة في قبول الشهادة ثم قال لا بد من صلاح العمل لظ الآية
قال العلامة في المختلف والتحقيق ان النزاع هنا لفظي فان البقاء على التوبة شرط في قبول الشهادة
وهو كاف في اصلاح العمل لصدقه عليه وهو جيد وقد وقع مثل هذا اللفظ
كثيرا من القرآن المجيد فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ وهو كالعلة للاستثناء وقد اختلف

في هذه الاستثناء بل يرجع الى الجملة الاخيرة فقط او الى الجميع مذهب الشافعي الى ان يرجع الى
الجميع وقالت الحنفية يرجع الى الجملة الاخيرة وتحقيق ذلك في الاصول ويتفرع ذلك على مذهب الشافعي
ان القاذف اذا تاب وحسنت حاله قبلت شهادته فيكون الابد مصروفا الى مدة كونه قاذفا وهي
تنتهي بالتوبة والرجوع عن القذف ويتفرع على مذهب ابي حنيفة عدم قبول شهادته وان تاب
والابد عنده مدة حيوته والذي اخترناه في الاصول انه راجع الى الاخيرة فقط فيكون من محل
النص على الاستثناء من الفاسق ومقتضاه عدم فسقهم بعد التوبة وهو يوجب قبول شهادتهم
لان المانع من القبول الفسق فمع زواله ينتفي الحكم وانكر ابو حنيفة قبول الشهادة من القاذف
وان تاب الى آخر العمر احتجاجا بقوله ابدا فان ظاهره مدة حيوته ولعدم رجوع الاستثناء
الى الجملة الثانية والا كان مجرورا على البدلية لكونه من كلام غير موجب فيلزم ان يكون في حالة
واحدة معربا باعرابين متخالفين وهو لا يصح ويجاب عما ذكره ان قوله ابدا محمول على ما اذا لم يتب كما
اقتضته الادلة ولعموم قبول شهادة غير الفاسق من عدول المؤمنين ولقوله صلى الله عليه وآله التائب
من الذنب كمن لا ذنب له وعدم رجوع الاستثناء الى الجملتين قول ابي جعفر وابي عبد الله عليه السلام
وهو ينافي ما ذكرتم لوجب العمل بقولهما الا انا نقول ليس معناه انه راجع اليها بحسب التركيب
واللفظ بل بحسب المآل والمعنى ويجوز ان يكون متعلقا بها ههنا لخصوصية النص والعلم
يكون الحكم كذلك وقد يتكلف في صحة اللفظ ايضا بان يكون قبل هذه الاستثناء استثناء آخر
راجع الى الجملة الثانية لكنه حذف بقرينة المذكور ويلزم كونه منصوبا ههنا وكون المختار
الرفع انما هو فيما لا محذور فيه ويمنع امتناع اعراب الشيء الواحد باعرابين متوافقين
فتامل ولعل تصحيح قول الشافعي برجوع الاستثناء الى الجملتين يكون بذلك والا فالمحذور

اعني لزوم ورود العاملين على معمول واحد على ذلك التقدير ثابت وقد اتفق الجميع على عدم رجوعه
الى الاولى ههنا لان التوبة لا تسقط الحد الذي هو حق الناس ومما يبطل قول الحنفية بعدم
قبول شهادته بعد التوبة ان الكافر اذا تاب قبلت شهادته وليس القذف باعظم منه
بل اسهل قطعا وايضا الزاني اذا تاب قبلت شهادته والقاذف اسهل منه اذ هو اخف ذنبا
اذ الرمي بالفاحشة اسهل من فعلها وهو ظ وقد ادعى الطبرسي في الصورتين الاجماع وايضا ان
ابا حنيفة يقبل شهادته قبل الحد وبعده وقد تاب وحسنت حاله ايضا اولى و ع الكافر اذا قذف بالزنا
غيره وفعل ايضا من انواع المحرمات ويتوب عن الكفر يقبل شهادته بالاجماع فالتائب من القذف
وحده اولى واما اجاب به في ف من ان المسلمين لا يعباؤن بسبب الكفار لانهم شهروا بعداوتهم
والطعن فيهم بالباطل فلا يلحق المقذوف بقذف الكافر من الشنار ما يلحقه بقذف مسلم مثله
فشدد على القاذف من المسلمين ردعا وكفا عن الحاق الشنار فلا يخفى ما فيه من التكليف الذي
لا يجدي نفعا وصلى الله عليه وآله وقوله عليه السلام لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم وجميع ما يتعلق بكيفية
الجلد من كونه قائما والمراة قاعدة وكونه ثيابا بعلية ونحوها يعلم من الفروع القسم الثالث
السرقة وفيه ايتان ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ مرفوعان على الابتدا خبره ﴿فَاقْطَعُوا
أَيْدِيَهُمَا﴾ بتاويل مقول في حقهما ذلك اذ الانشاء انما يكون خبرا بالتاويل وصح دخول الفا
في الخبر لكونه بمعنى الذي سرق والتي سرقت وقال سيبويه وجماعة من النحاة ان ما ذكر جملتان والتقدير
فيما يتلى عليكم السارق والسارقة اي حكمهما والثانية اعني قوله فاقطعوا الخ تضمنت حكمهما
والسرقة اخذ مال الغير خفية وتقديم السارق على السارقة عكس الزانية والزاني لان الغالب وجود
السرقة في الرجال بخلاف الزنا فان الغالب فيه النساء والمراد بايديهما ايمانهما اجماعا وبه قرا ابن مسعود

ولذا ساغ وضع الجمع موضع المثنى كما في قوله صغت قلوبكما اكتفاء بتثنية المضاف اليه اعلم ان
كثيرا من الاصوليين ذهب الى ان الآية مجملة في كل من القدر الذي يقطع به وفي حدها يقطع من اليد
والتحقيق ان حمل الآية على الاجمال بعيد فان ذلك يستلزم كونها غير مفيدة بل الاولى ان يقال
مقتضى الآية عموم القطع بعموم السرقة الا ان السنة خصصت ذلك وبينته بالنسبة الى كل واحد من الامرين
وقد انكرجماعة من العامة التخصيص الاول واوجبوا القطع بكل ما يسمى سرقة قليلا كان او كثيرا
تمسكا بالعموم وبان مقادير القلة والكثرة غير مضبوطة فالذي يستقله الملك يستكثره الفقير
وهذا القول بعيد عن الصواب مخالف للاجماع والاخبار الدالة على اعتبار النصاب في السرقة وقد
اختلف العلماء في قدره والذي عليه اصحابنا ان القدر الذي يقطع به ربع دينار فصاعدا وما
يساويه من اي جنس كان والاخبار الصحيحة دلت على ذلك وهي التي خصصت الآية به وفي بعض
الاخبار انه يقطع في خمس دينار وفي بعضها في درهمين ايضا وهي محمولة على كون الدرهمين
تساوي ربع الدينار الذهب في وقت السؤال بحسب اختلاف اسعار الفضة من الذهب وحاصله
انه متى سرق ما قيمته ربع دينار فصاعدا فعليه القطع فلو سرق ربع دينار من الذهب وزنا ولم يبلغ قيمة
المضروب فلا قطع ولو انعكس بان كان سدس دينار مصوغا قيمته ربع دينار قطع به على الاقوى
وكذا لا يفرق بين علمه بقيمته وشخصه وعدمه فلو ظن المسروق فلسا فظهر دينارا او سرق ثوبا
قيمته اقل من النصاب فظهر مشتملا على ما يبلغه ولو معه [قطع] على الاقوى لتحقق الشرط ولا يقدح
عدم القصد اليه لتحقق قصد السرقة اجمالا وهو كاف لشهادة الحال انه لو علمه لقصده والى هذا القول
تذهب الشافعية ايضا وقالت الحنفية النصاب عشرة دراهم لما روي عنه صلى الله عليه وآله انه قال لا قطع
الا في ثمن المجن والظاهر ان ثمن المجن لا يكون الا عشرة دراهم وهو ضعيف وربما قيل اقوال اخر لا فائدة

في ايراده وقد اتفق الجميع منا ومن العامة على ان السارق انما يجب عليه القطع اذا سرق من حرز
الا ما يحكى عن داود وحيث قال يقطع السارق وان سرق من غير الحرز وهو مردود بالاجماع سابقا
ولاحقا في تعريف الحرز اختلاف بين الاصحاب فقال ابن ادريس الذي يقتضيه اصول مذهبنا ان الحرز
ما كان مقفلا او مغلقا او مدفونا دون ما عداه ويؤيده ما روي عن علي عليه السلم لا يقطع
الا من نقب نقبا او كسر قفلا ومن الطريق ضعف وزاد بعضهم على ذلك ما كان مراعى
بالنظر لقضاء العادة باحراز كثير من الاموال بذلك وفيه نظر اذ مع المراعاة بالنظر لا تتحقق
السرقة ولانها لا تكون الا سرا ومع الغفلة عنه ولو نادرا لا يكون مراعى فلا يتحقق احرازه
بها وللشيخ قول بان الحرز كل موضع لا يكون للغير التصرف فيه بالدخل الا باذنه وينتقض
بالدار المفتوحة الابواب في العمران وصاحبها ليس فيها وقيل غير ذلك والاظهر ما قاله
الشيخ في ط ان معرفة الحرز ماخوذة من العرف فما كان حرز المثله في العرف ففيه القطع
وما لم يكن حرز المثله في العرف فلا قطع لانه ليس بحرز وهو يختلف باختلاف الاحوال
فحرز الاثمان والجواهر الصناديق المقفلة والاغلاق الوثيقة في العمران وحرز الثياب
وما خف من المتاع والات النحاس الدكاكين والبيوت المقفلة في العمران او خزائنها
المقفلة والاصطبل حرز الدابة مع الغلق وحرز الماشية في المرعى عين الراعي على ما تقرر
ومثله [متاع] البايع في الاسواق والطرقات والجيب والكم الباطنان حرز للظاهران وتمام
الكلام في الفروع واما ما يقطع ومن اليد عندنا فهو من اصول الاصابع ويترك له الراحة
والابهام ورواه العامة ايضا عن علي عليه السلم واطلاق اليد على ذلك كثير قال
تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ولا خلاف في ان الكاتب ما يكتب الا باصابعه
وعلى هذا فيكون في هذا المحل قد عرفنا الطرحة وما زاد عليه يحتاج الى دليل اذ هو ق

على التحريم لما فيه من ادخال الضرر والتألم على الحيوان وهو غير جائز عقلا ونقلا الا
بدليل تقطع العذر وجمهور العامة على القطع من الرسغ بين الكف والساعد ويحكى عن الخوارج
القطع من المنكب اخذا بظاهر اليد وهما بعيدان عن اصحابنا لوجه بعد ورود الدليل على قطع
العدد المذكور جزاء بما كسبا نصب على انه مفعول له وكذا قوله نكالا من الله ويحتمل
انتصابهما على المصدر الذي دل عليه فاقطعوا لان معنى فاقطعوا جازوهم ونكلوا بهم عقوبة
على ما فعلاه والله عزيز حكيم قادر على الانتقام فيما ذنب حكمته في الدنيا بشرع الحد
وفي الآخرة بعذاب النار واحتجت الحنفية بظاهر الآية على ان القطع والغرم لا يجتمعان لانه
تعالى قال جزاء بما كسبا والجزاء هو الكافي فيكون القطع كافيا في جناية السرقة واجيب
بالاجماع على وجوب رده لو كان قائما مع التلف يلزم الضمان ومن قال الاكثر باعتبارها
لعموم قوله صلى الله عليه وآله على اليد ما اخذت حتى تؤدي وقد اجتمع هنا امران وحق الله
لا يضيع حق العباد ولهذا يجتمع الجزاء والقيمة في العبد المملوك فمن تاب من بعد ظلمه
اي اقلع وندم على ما كان فيه من فعل الظلم بالسرقة واصلح اي فعل الفعل الصالح بعد
التوبة وقد عرفت ان الظاهر منه الاستمرار عليها والجد في الندامة والعزم عليها اذ لا يجب
في قبول التوبة غيرها للاصل لكن لا يخفى انه ليس المراد الاقتصار على التوبة من دون الاتيان
بالافعال الواجبة عليه اذ هو لا يجزي في كل حال من دون وجوب بل المراد الاتيان بالواجبات عليه
بعد التوبة وظاهر ان العمل الصالح لا يزيد على ذلك وقيل معناه واصلح امرها بالتقصي من التبعات
ورد السرقة الى اهلها وهذا من شرائط الصحة فان الله يتوب عليه اي يقبل توبته تفضلا
منه تعالى كما يدل عليه قوله ان الله غفور رحيم والمراد به يسقط عقابه عن المعصية
فلا يعذبه في الآخرة بها اما العذاب في الدنيا يعني القطع فظاهر الآية السقوط ايضا

لعموم

لعموم فمن تاب الى آخر الآية فان ظاهرها عدم تعذيبه بعد التوبة اصلا ولا شك ان قطع اليد تعذيب
فعلى هذا متى تاب السارق قبل قيام البينة عليه سقط عنه القطع ووجب عليه رد السرقة ولا خلاف
في ذلك بين علمائنا اما لو كانت التوبة بعد قيام البينة فليس للامام العفو عنه في هذه الصورة
اذا كان العفو اردع في الحال فاما رد السرقة فانه يجب على كل حال وانكره ابن ادريس ومنع
من العفو هنا لما فيه من تعطيل حدود الله قال وحمله على الاقرار بالزنا الموجب للرجم
قياس لا نقول به واختار العلامة في المختلف الاول وحكم بان العفو هنا ليس من باب القياس
بل من طريق الاولوية فان التوبة اذا اسقطت تحتم اعظم الذنبين اسقطت تحتم اصغرهما
بطريق اولى ويؤيده ما روي عن بعض الصادقين عليهم السلام قال جاء رجل الى امير المؤمنين عليه السلام
فاقر بالسرقة فقال له عليه السلام اتقرأ شيئا من كتاب الله قال نعم سورة
البقرة قال وهبت يدك لسورة البقرة فقال الاشعث اتعطل حدا من حدود الله فقال وما
يدريك اذا قامت البينة فليس للامام ان يعفو العقوبة والحافظون لحدود الله واذا
اقر الرجل على نفسه فذلك للامام الى ان شاء عفى وان شاء قطع واكثر العامة على عدم العفو
وتعيين القطع مطلقا **القسم الرابع** المحاربة وفيه آيتان انما جزاء الذين يحاربون
الله ورسوله اي يحاربون اولياءهما وهم المسلمون جعل محاربتهم محاربتهما تعظيما
لشانهم ويحتمل ان يكون المراد محاربتهما انفسهما باعتبار عدم سماع النهي عن المحاربة فكانهم
حاربوا الناهي عن ذلك واصل الحرب السلب والمراد بهم هنا كل من شهر السلاح في البر والبحر ليلا
او نهارا في المصر او خارجها لاخافة الناس ولا يكفي مطلق الاخافة بل الاخافة من القتل بقصد
اخذ المال غيلة وجهرا بحيث لعلم بخوفه وتركه المال له لقتله واخذ ماله وهل يعتبر كونه من اهل

ابن ادريس منع عليه اقامة الحد ولو تاب بعد اقراره
مع ثبوت بالبينة عند الحاكم فان بين اصحابنا في سقوط
القطع هنا اختلافا فقال الشيخ في النهاية يتخير الامام
المفخم

الربية قل نعم واختاره الشيخان والاكثر على العدم لعموم النص واصالة عدم التخصيص والحكم
عام في الرجال والنساء عند الشيخ واكثر الاصحاب واخذ ابن الجنيد بالظاهر فخص الحكم بالرجال
ووافقه ابن ادريس في ذلك قال ولم اجد لاصحابنا المصنفين قولا في قتل النساء في المحاربة
والذي تقتضيه اصول مذهبنا الا تقتل الا بدليل قاطع فاما التمسك بالاية فضعيف لانها
خطاب للذكران دون الاناث ومن قال تدخل النساء في خطاب الرجال على طريق التبع
فذلك مجاز والكلام في الحقائق فاما المواضع التي دخلن في خطاب الرجال فبالاجماع واختار
العلامة في المختلف الاول واحتج عليه بصحيح محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلم قال من شهر السلاح
في مصر من الامصار فعقر اقتص منه الحديث ولفظ من يتناول المذكر والمؤنث بالحقيقة
اجماعا وفي هذا الاستدلال نظر فان من وان كانت للعموم الا ان ظاهر الاية خاص كما عرفت
فليحمل عليه وبالجملة فالحكم لا يخلو من اشكال والمراد بالسلاح ما يشمل نحو العصا مما يحصل
به الاخذ بالقوة لعموم الاية وبالجملة تجريد السلاح وشهره لا تعتبر في صدق المحارب بل يتحقق
ولو اقتصر على الحجر والعصى ونحوهما مما يترتب عليه الاخذ بالقوة اما اعتبار كونه خارج المصر
فهو قول ابي حنيفة واصحابه وظاهر الاية يدفعه ويسعون في الارض فسادا اي مفسدين فانتصابه
على الحالية ويجوز نصبه على العلة او على المصدر لان سعيهم كان فسادا فكانه قيل ويفسدون
في الارض فسادا ان يقتلوا خبر جزاء الذين اي يقتلون قصاصا او حدا على تقدير العفو
من غير صلب هذا ان اقتصروا على قتل النفس او يصلبوا مع القتل ان قتلوا واخذوا المال
واختلف في كون الصلب حيا او مقتولا فظاهر المفيد في عدد جماعة من الاصحاب
على الاول وقال الشيخ في ... لا يجوز صلبه حيا بل يقتل ثم يصلب وظاهر الاية يعطي الاول

الاول لانه

الاول لانه تعالى جعل الصلب عند القتل وخير في ذلك بفعله او الدالة على التخيير في لسان العرب فاقتضى ذلك
ان يكون قتله بالصلب ولا ينافيه ما في رواية عبد الله بن المدائني عن الصادق عليه السلم وان قتل واخذ
المال قتل وصلب الحديث لان الواو لا تفيد الترتيب او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف وهذا ان اخذ
المال ولم يقتلوا او قطع الخلاف ان تقطع ايديهم اليمنى وارجلهم اليسرى ويتركوا حتى يموتوا
و في الاية اجمال بالنسبة الى ذلك اذ يجوز ان يكون المراد العكس وكذا فيها اجمال بالنسبة الى القطع
ويمكن اعتبار ما يقطع في حد السرقة او ينفوا من الارض ان اقتصروا على الاخافة من غير ان ياخذوا
المال او يقتلوا او يجرحوا والمراد نفيهم من بلد الى بلد بحيث لا يمكنوا من القرار في موضع ولا
تطعموهم ولا تمكنوهم من الدخول الى بلاد الشرك ويقاتل المشركون ان مكنوهم منه وقال ابو حنيفة
واصحابه النفي هو الحبس لان الطرد من جميع الارض غير ممكن والى بلدة اخرى استضرار بالغير والى دار
الكفر تعريض بالمسلم للردة فلم يبق الا ان يكون المراد الحبس لان المحبوس لا ينتفع بشيء من طيبات
الدنيا فكانه خارج عنها ومن ثم قال عبد القدوس حين حبس على تهمة الزندقة خرجنا من الدنيا
ونحن من اهلها فلسنا من الاحياء ولا الموتى ولا يخفى ضعفه لظهور ما قلناه في ذلك لا سيما قال او قد
تبين مما ذكرناه ان او في الاية لاختلاف الاحكام بالنسبة الى الجنايات على ما قلناه من التفصيل وهذا عند
بعض الاصحاب نظرا الى بعض الروايات الدالة عليه وذهب جماعة من الاصحاب الى ان الاية محمولة على التخيير
بمعنى ان الامام مخير بين المذكورات في كل محارب وهذا هو الظاهر من الاية كما تقتضيه كلمة او وما روي
صحيحا ان او في القران للتخيير حيث وردت في الصحيح وقد تقدم وبخصوص حسنة جميل بن دراج عن الصادق
عليه السلم حين سأله عن قول الله عز وجل انما جزاء الذين يحاربون الله الاية اي شي عليهم من هذه

الحدود التي سمى الله عز وجل قال ذلك الى الامام ان شاء قطع وان شاء نفى وان شاء صلب وان شاء
قتل وان النفي الى اين قال من مصر الى مصر آخر ونحوها من الاخبار والتخيير المذكور انما هو اذا لم يقتل فلو قتل
تحتم قتله ولم يكتف بغيره من الحدود وسواء قتل مكافيا اولا وسواء عفى عنه الولي اولا وقد صرح بذلك
القايلون بالتخيير ذلك اى ما اوجبناه من الجزاء لهم في الدنيا خزى ذل وفضيحة فيها ولهم في الآخرة
عذاب عظيم لعظم ذنوبهم وفي الآية دلالة واضحة على ان اقامة الحدود لا توجب تكفير المعاصي لانه
تعالى بين ان لهم في الآخرة العذاب العظيم مع ذلك الخزي في الدنيا ولو كان لسقط العقاب لما كان كذلك
والمراد انهم يستحقون العذاب لان ذلك مما يجب ان يفعل بهم لا محالة وح يجوز ان تفضل الله عليهم
باسقاط ما يستحقونه وخالف هنا الوعيدية وقطعوا بعذاب هؤلاء وفيه نظر الا الذين تابوا
من قبل ان تقدروا عليهم مستثنى مما تقدم اى تابوا قبل ان يوخذوا او يظفر بهم فاعلموا
ان الله غفور رحيم يقبل توبتهم ويدخلهم الجنة ومنطوق الآية ان التوبة قبل القدرة تسقط الحد
ومقتضى المفهوم انهم لو تابوا بعد القدرة عليهم اى بعد سقوطهم في يد الامام فان التوبة لا اثر لها في
سقوط الحد وهو كذلك اجماعا والمراد ان الساقط بالتوبة قبل القدرة عليهم حق الله تعالى اما ما يجب
من حقوق الآدميين كالقصاص في النفس والطرف او الجرح او اخذ المال فانه لا يسقط لانها حقوق
الآدمي والتوبة لا تسقطها وربما خالف اكثر العامة هنا فلم يوجبوا الضمان كما في السارق وقد
تقدم ولو تاب بعد الظفر فالظاهر قبول توبته وان لم تسقط عنه القتل ونحوه من حدود الله في الدنيا
ثم تسقط عقابه في الآخرة

كتاب الجنايات

وفيه آيات **الاولى** ومن اجل ذلك
اشارة قتل احد ابني آدم اخاه ظلما والاجل في الاصل بمعنى الجناية يق اجل عليهم شرا يأجله
اجلا اذا جنى عليهم جناية وفي هذا المعنى قيل جر عليهم جريرة ثم قيل فعلت ذلك من جراك

ومن

ومن اجلك اى من ان جررت وجنيت كانه يقول انت جررتني الى ذلك وانت جنيت على هذا
ثم اتسع فيه فاستعمل في كل تعليل ومن ابتدائية متعلق بقوله كتبنا على بني اسرائيل اى ابتداء الكتب
وانشاؤه من اجل ذلك والمعنى انا لذلك قضينا الى بني اسرائيل واحتمل بعضهم ان يكون ماخوذا
من الاجل بمعنى المدة المضروبة للشيء فان من لابتداء الغاية فكان قال من الزمان الذي وقع فيه ذلك
القتل فيه كتبنا عليهم انه من قتل نفسا بغير نفس بغير قتل نفس توجب القصاص او قتل نفس بغير فساد
حاصل منها في الارض فاستحقت بذلك قتلها لافسادها وفسر الفساد بالشرك والمحاربة وح ينبغي حمل
الآية فانها مع الاطلاق مجملة اذ ليس كلما يكون فسادا يوجب القتل نعم يوجبه الفساد المستلزم لاقامة حد القتل
فكانما قتل الناس جميعا من حيث انه هتك حرمة الدماء وجرى الناس عليه فكان بمنزلة المشارك
فيه او من حيث ان قتل الجميع والواحد سواء في استجلاب غضب الله تعالى والعذاب العظيم وان تفاوت
ذلك في الكيفية او من حيث كل شخص آدم وقته يمكن ان يتولد منه خلق كثير فمن اهلكه كانه اهلك الجميع كذا
قيل ومن احياها ومن تسبب لبقاء حيوتها بعفو عن قصاص او منع عن القتل او استنقاذ
عن بعض اسبابه مثل الحرق والغرق والهدم ونحوها فكانما احيى الناس جميعا في ترتب الثواب
لانه في اسدائه المعروف اليهم باحيائهم اخاهم المؤمن بمنزلة من احيى كل واحد منهم والمقصود من ذلك
تعظيم قتل النفس واحيائها في القلوب ترهيبا عن التعرض لها وترغيبا في المحاماة عليها لا لان المقصود
التشبيه حقيقة وهذا الحكم وان كان في شريعة موسى عليه السلم الا ان اخبارنا عن اهل العصمة عليهم السلم
متظافرة به وعليه اجماع الامة فهو في شرعنا ايضا **الثانية** يا ايها الذين آمنوا كتب اى فرض واوجب
او كتب في اللوح المحفوظ عليكم القصاص في القتلى اى المساواة في جناية القتل بينكم بمعنى
ان القاتل منكم عمدا يفعل به ما يفعل بالمقتول فلا يابى عن ذلك ويسلم الى اولياء المقتول ان ارادوا

قتله ولا خلاف في ان المراد به قتل العمد لانه هو الذي يوجب القصاص دون الخطا وشبه العمد الحر بالحر
اي مقتول او ماخوذ به فهو مبتدا وخبر وكذا قوله والعبد بالعبد والانثى بالانثى قيل كان
في الجاهلية بين حيين من احياء العرب دماء وكان لاحدهما طول على الاخر وقوة فاقسموا لنقتلن
الحر منكم بالعبد منا والذكر بالانثى فلما جاء الاسلام تحاكموا الى رسول الله صلى الله عليه وآله فنزلت
فامرهم ان يتساووا اي يتساووا في القتل ومقتضى الاية اشتراط التماثل في وجوب القصاص فعلى هذا
لا يجب قتل الحر بالعبد والذكر بالانثى كما ذهب اليه اصحابنا الامامية وتابعهم عليه الشافعية والمالكية وجماعة
اخر فصاحب [illegible] مع كونه من الحنفية اخذ لك ظاهر من الاية ولعل الوجه فيه كونها بيانا للقصاص المكتوب
وظهور سبب النزول في ان المراد عدم التعدي عن ذلك وانكر دلالتها على ذلك وقال انها لا تدل
على ان لا يقتل الحر بالعبد والذكر بالانثى كما لا يدل على عكسه فان المفهوم انما يعتبر حيث لم يظهر للتخصيص
غرض سوى اختصاص الحكم وقد بينا ما كان الغرض ثم قال واما منع مالك والشافعي قتل الحر بالعبد
سواء كان عبده او عبد غيره فلما روي عن علي عليه السلم ان رجلا قتل عبده فجلده النبي صلى الله
عليه وآله وروي عنه صلى الله عليه وآله انه قال من السنة ان لا يقتل مسلم بذي عهد ولا حر بعبد
ولان ابا بكر وعمر كانا لا يقتلان الحر بالعبد بين اظهر الصحابة من غير نكير وللقياس على الاطراف قلت
لعله غنيّ وكونها بيانا لذلك ولو سلم انها بيان له فعدم وجوب قتل الحر بالعبد انما ثبت بالاصل
لا بالاية ولان المفهوم فيها اما مفهوم لقب او وصف وكلاهما لا حجية فيه كما ثبت في الاصول
ولو سلم فهو اذا لم يكن غرض سوى اختصاص الحكم كما قاله ويجوز ان يكون الغرض هنا منع العرب من التفاضل
في احد الجنسين بالنسبة الى الاخر كما يعطيه سبب نزول الاية وهو فايدة عظيمة وعلى هذا فيكون
الغرض من ذكر الحر بالحر والعبد بالعبد مجرد نفي تفاضلهم والرد عليهم بان لا تقتلوا الحر بالعبد

والاثنين

والاثنين بالواحد وهذا المقدار يكفي لاخراج المفهوم عن الحجية على تقديرها لانه يخرج التخصيص
عن اللغو وقد يضعف المفهوم ايضا باقتضائه عدم قتل الانثى بالذكر وهو خلاف الاجماع
الا ان يتوجه ذلك بدليل وكيف كان فاخبارنا متظافرة بعدم جواز قتل الحر بالعبد والاجماعنا
منعقد عليه وهو كاف في ثبوت الحكم وكما دل الاجماع والاخبار على عدم القتل في صورة العكس
ويمكن استفادة هذا من الاية بان يقال اذا ثبت قتل العبد بالعبد فلان يقتل بالحر اولى وكذا
نقول في قتل الانثى بالذكر ولا يرد على اولياء المقتول شيئا في الصورتين المذكورتين وان
كان المقتول اعلى من القاتل لان الجاني لا يجني على اكثر من نفسه ولا كلام في الصورة الاولى اما
الثانية فالاخبار المتكثرة المعتبرة الاسناد دالة على ان ليس لاولياء شيء سوى القتل وفي بعضها
تعليل ذلك بان الجاني لا يجني على اكثر من نفسه نعم في رواية ابي مريم الانصاري عن الباقر عم
في امراة قتلت رجلا قال تقتل ويؤدي وليها بقية المال وقد اعرض الشيخ لشذوذها
ومخالفتها لظاهر الكتاب اعني قوله تعالى النفس بالنفس قلت وفيها ضعف السند ايضا فان في سندها
معوية بن حكيم وعلي الحسن بن رباط وحالهما غير خفية مع انها لا قايل بها من الاصحاب بل ظاهر من الشهيد في
شرح الارشاد دعوى الاجماع على العدم واما قتل الذكر بالانثى وان لم يكن ظاهر من الاية فاجماعنا
منعقد عليه واخبارنا متظافرة به لكن هنا يجب ان يرد وليها على اولياء المقتول نصف ديته
لان دية المراة نصف ديته والاكثر من المفسرين على ان هذه الاية محكمة غير منسوخة وعلى ذلك اصحابنا
اجمع وقالت الحنفية انها منسوخة بقوله وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس لاقتضائه وجوب قتل الحر
بالعبد والذكر بالانثى ويستدلون عليه بقوله صلى الله عليه وآله المسلمون يتكافى دماؤهم
وبان التفاضل غير معتبر في الانفس مع زعمهم ان دلالة الاية السابقة على عدم القتل في الصورتين المذكورتين

بالمفهوم وقولهم هذا مدفوع من وجوه اما اولاً فالآية اية النفس بالنفس حكاية ما في
التورية على اهلها وليس فيها ما يوجب انه فرض علينا وهذه الآية خوطب بها المسلمون وكتب عليهم
ما فيه فلا وجه لنسخ ما في القرآن بما في التورية على ذلك الوجه واما ثانياً فلانه لا عموم له يحتمل نسخ
به شيء خاص واما ثالثاً فلان حكمهم بالنسخ هنا انما هو بالنسبة الى المفهوم فانهم يزعمون دلالة الآية
على عدم القتل في الصورتين السابقتين بالمفهوم ولا يخفى ان المفهوم على تقدير حجيته دليل ضعيف لا ينسخ
بالمنطوق بل يضمحل في مقابلته لعدم صلاحيته للمعارضة واما رابعاً فلان يمكن التخصيص ببعض الصور
وهو اولى من النسخ وقد ظهر مما ذكرنا ان مراد الحنفية بنسخها نسخ مفهومها بالنسبة الى تلك الصورتين
لا منطوقها لظهور ثبات حكمها عندهم ايضا ومن ثم نقل عنهم الاحتجاج بها على ان مقتضى العمد
القود وحده ثم قال وهو ضعيف اذ الواجب على التخيير يصدق عليه انه واجب في كتب ولذلك قيل
التخيير بين الواجب وغيره ليس نسخاً للوجوب ولا يذهب عليك ان احتجاج الحنفية بها اقوى فان
الظاهر منها ان موجب القتل عمدا هو القصاص وحده حيث اقتصر عليه اما الدية فغير ظاهر وجوبها
منها بل وجوبها منفي بالاصل وكون الواجب على التخيير يصدق عليه انه واجب لا ينافي ذلك اذ الظاهر
المتبادر من الوجوب كونه عينيا لا تخييريا وما ذكره من ان التخيير بين الواجب وغيره ليس نسخا
لوجوبه ليس بحق فان النسخ رفع الحكم الشرعي والثابت قبل التخيير اصالة عدم وجوب غير ذلك الواجب
وهو حكم عقلي فارتفاعه بالتخيير لا يكون نسخا لاصل الوجوب نعم هو نسخ للوجوب العيني وبالجملة
فالذي عليه اصحابنا واكثر العامة ان الواجب في قتل العمد هو القصاص وحده ولهذا لو امتنع القاتل
من بذل الدية لم يكن لاولياء المقتول المطالبة بها ولو بذلها هو من نفسه لم يجب على اولياء
المقتول قبولها وكان لهم المطالبة بالقود ولو كانت واجبة تخييراً لم تكن كذلك واصحابنا

يستدلون

يستدلون بهذه الآية على وجوب القود وحده في قتل العمد وهي ظاهرة فيه لان الواجب احد
الامرين من الدية والقصاص كما ذهب اليه بعض العامة كما عرفت ونحوها صحيح الحلبي وعبد الله بن سنان
عن الصادق عليه السلام قال من قتل مؤمنا متعمدا قيد به الا ان يرضى اولياء المقتول الدية فان رضوا
بالدية واحب ذلك القاتل فالدية الحديث نعم لو اصطلحا على الدية جاز كما يعلم من خارج وانعقد
عليه الاجماع فمن عفي له من اخيه شيء اي شيء من العفو وبذلك صح وقوعه موقع الفاعل
فان المفعول المطلق العري عن التخصيص بشيء لا يقام مقام الفاعل اذ هو مفهوم من الفعل قال في ك
ولا يصح ان يكون شيء في معنى المفعول به لان عفي لا يتعدى الى مفعول به الا بواسطة قلت يمكن ان يكون
اصله عن شيء حذف الجار واوصل الفعل فتامل والمراد به في الآية القاتل وقيل وبالاخ المقتول وفي تسميته
القاتل اخ المقتول دلالة على عدم خروجه بالقتل عن اخوة الايمان وذلك يبطل من اعتبر ترك المعاصي
فيه وقيل اراد بالاخ العافي الذي هو ولي الدم وذكره بلفظ الاخوة الثابتة بينهما من الجنسية والاسلام
ليرق له ويعطف عليه اما بقبول الدية او العفو عنه فاتباع بالمعروف اما مبتدأ محذوف خبره
او العكس اي فحكم العافي او فالواجب اتباع بالمعروف والجملة خبر الموصول والمراد لا يشدد في الطلب
وينظره ان كان معسرا ولا يطالبه بالزيادة على حقه واداء اليه باحسان اي على المعفو عنه الرفع اليه
باحسان من غير مطل ولا تاخير وهو المروي عن ابي عبد الله عليه السلام وقيل ان المراد على المعفو عنه الاتباع
والاداء فلا يحوج الى الطلب ولا يؤخر قال الطبرسي في ق ان قوله شيء دليل على ان بعض الاولياء
اذا عفى سقط القود لان شيئا من الدم قد بطل بالعفو والله تعالى قال فمن عفي له من اخيه شيء الآية والضمير
في له واخيه يرجعان الى من وهو القاتل اي من ترك له القتل ورضي عنه بالدية ثم قال وهذا
قول اكثر المفسرين قلت وهو الظاهر من فحوى ق حيث قال ان التعبير بشيء للاشعار بان بعض العفو كالعفو التام

في اسقاط القصاص وللمذهب عليك ان هذا خلاف المشهور بين اصحابنا فانهم يقولون ان عفو بعض الاولياء
عن حقه لا يسقط القود للباقين بل يجب عليهم ان يردوا على المقتول سهم من عفى عنه من الدية وبذلك روايات
عديدة عن اهل البيت عليهم السلم روى الحسن بن محبوب عن ابي ولاد عن ابي عبد الله عليه السلم في رجل قتل وله اب وام وابن
فقال الابن انا اريد ان اقتل قاتل ابي وقال الاب انا اعفو وقالت الام انا اخذ الدية قال فليعط الابن ام
السدس من الدية ويعطى ورثة القاتل السدس الاخر حق الاب الذي عفى وليقتله ونحوها الا انها معارضة
بروايات اخر دلت على ما ذكر الطبرسي من ان عفو بعض الاولياء يوجب سقوط القود والانتقال الى الدية
وحملها الشيخ على ما اذا لم يؤد من يريد القود الى اولياء المقاد منه بمقدار ما عفى فلو ادى المقدار
المعفو عنه من الدية اليهم جاز له القود ولم يذكر الاصحاب في هذا الحكم خلافا بل ادعى الشهيد الثاني عليه
الاجماع وفيه نظر اذ الظاهر ان الطبرسي مخالف في ذلك وهو شيخ ثبت من اصحابنا وتساعده الروايات
وفيها ما هو معتبر الاسناد والشهيد في الغرر اسند الحكم الى المشهور وبالجملة فالحكم لا يخلو من اشكال الظاهر الاية
في ذلك وعدم صلاحية الروايات للمعارضة اذ هي في نفسها متعارضة فينبغي اطراحها والرجوع الى الاية
وما يقال ان الاية لا دلالة فيها على ذلك اذ معناها انه ليس على العافي الا الاتباع وعلى المعفو له الا الاداء
باحسان ولا يفهم حكم غير العافي فلعل ان له باق غيرها فقط مدفوع بان الكلام وارد على الفعل المجهول والمعنى
من ثبت في حقه العفو عن شيء من ذلك فالواجب عليه الاتباع بالمعروف والاداء بالاحسان فهو كما
في ذلك فتامل ثم قال في ... ولما الذي له العفو عن القصاص فكل من يرث الا الزوج والزوجة
عندنا واما عند غير اصحابنا فلا يستثنونهما والمراد ان كل من يرث الدية فله العفو عن القود الا
الزوجين فانهما يرثان الدية ولا يعتبر عفوهما عنه وهذا مما الاختلاف فيه بين اصحابنا واجمع
فيه غيرهم كما اشار اليه ذلك اشارة الى جميع ما تقدم من الاحكام تخفيف من ربكم ورحمة

يعني

٤٠٢

يعني ان جعل القصاص في مقابل قتل العمد والعفو عنه تخفيف من الله عليكم ورحمة لكم حيث لم يلزمكم احدهما
فقط كما الزم اليهود القصاص فقط واهل الانجيل العفو فقط وظاهر ان توسيع الامر تخفيف
فمن اعتدى بعد ذلك بان يقتل بعد العفو او قبول الدية وهو المروي عن الصادقين عليهم السلم وقيل بان
قتل غير قاتله سواء قتل ايضا ام لا او طلب اكثر مما وجب له من الدية وقيل بان تجاوز الحد بعد ما بين
له كيفية القصاص وقال قوم يحمل على الجميع لعموم اللفظ فله عذاب اليم في الاخرة كذا في ن وف
ويحتمل كونه في الدنيا ايضا بالقصاص والتعزير الثالثة ولكم في القصاص حيوة اي في شرعه وايجابه فان
القصاص ازالة الحيوة وازالة الشيء لا تكون نفس ذلك الشيء حيوة وهو كلام في غاية الفصاحة
والبلاغة لما فيه من الغرابة وذلك ان القصاص قتل وتفويت للحيوة وقد جعل مكانا وظرفا
للحيوة ومن اصابة محز البلاغة تعريف القصاص وتنكير الحيوة لان المعنى ولكم في هذا الجنس
من الحكم الذي هو القصاص حيوة عظيمة وذلك انهم كانوا يقتلون بالواحد الجماعة وكم
قتل مهلهل بن ربيعة باخيه كليب حتى كاد يفني بكر بن وائل وكان يقتل بالمقتول غير قاتله فتثور
الفتنة ويقع بينهم التناحر فلما جاء الاسلام بشرع القصاص كانت فيه حيوة اي حيوة او نوع
من الحيوة وهي الحيوة الحاصلة بالارتداع عن القتل لوقوع العلم بالاقتصاص عن القاتل
فاذا اهمّ بالقتل وعلم ان يقتص منه ارتدع عنه وسلم صاحبه من القتل وسلم هو من القود فكان
القصاص سبب الحيوة نفسين وهو نظير قول العرب القتل انفى للقتل الا ان هنا اكثر فايدة واوجز
عبارة وابعد من الكلفة بتكرير الجملة واحسن تاليفا بالحروف المتلائمة يعلم ذلك بادنى التفات يا اولي
الالباب اي العقول اي خصهم لانهم الذين يعرفون العواقب ويتصورون ذلك لعلكم تتقون
لكي تتقوا او على حال رجائكم وطمعكم في اتقاء القتل خوفا واتقاءه تعالى واجتناب معاصيه وفي الاية
دلالة ظاهرة على الفائدة في مشروعية القصاص وحكم القتل لذلك الرابعة ولا تقتلوا النفس التي

حرّم الله نهى منه تعالى عن قتل النفوس المحرّم قتلها من افراد الانسان الّا بالحقّ استثناء مما
تقدم وذلك بان يكون القتل لاحد اسبابه الموجبة له كان او يرتد او يقتل مؤمنا او يزني بعد
احصان فان القتل لاحد هذه الاسباب مباح بل واجب ومن قتل مظلوما قتل من غير سبب مبيح له
بل ظلما وعدوانا قال الشافعي التنوين في مظلوما للتنكير فيدل على ان المقتول اذا لم يكن كاملا في وصف
المظلومية لم يدخل تحت هذا النص فعلم منه ان المسلم لا يقتل بالذمي لان الذمي مشرك فان دمه غير
مغفور كالمشرك فلا يكون كاملا في المظلومية فلا يندرج في الآية فقد جعلنا لوليه اي الذي
يلي امره بعد وفاته فان له المطالبة بدمه فان لم يكن له ولي كذلك فحاكم الشرع وليه سلطانا
اي تسلطا بالمؤاخذة بمقتضى القتل على من عليه سواء كان القتل خطأ او شبه عمد ويحتمل ان يكون
المراد تسلطا بالقصاص على القاتل لدلالة قوله مظلوما على ان القتل عمد عدوانا اذ الخطأ لا يسمى
ظلما فلا يكون مستفادا من الآية وفي الآية دلالة واضحة على ان استيفاء الحق من القصاص والدية
لا يتوقف على اذن الحاكم للاطلاق فهما من تسلط الولي واصالة عدم التوقف على الاستيذان
وذهب جماعة الى وجوب استيذانه سواء كان قصاص نفس او طرف فيعزر لو استقل به ونقل ذلك
من الطبرسي في ن وصرح في الآية السابقة بان من يتولى القصاص امام المسلمين وفيه نظر فلا يسرف
اي الولي في القتل بان يقتل من لا يستحق قتله ولا يتجاوز حد شرع له من القتل على وجه القصاص بان
لا يقتل اثنين بواحد ولا يمثل بالقاتل حال قتله انه كان منصورا عليه للنهي على طريق الاستيناف
والضمير اما للمقتول المظلوم فانه منصور في الدنيا حيث اوجب القصاص بقتله وفي الآخرة بالثواب
العائد اليه واما للولي فان الله نصره حيث اوجب القصاص له وامر الولاة والمؤمنين بمعونته
واما للذي يقتله الولي اسرافا فانه حينئذ يتعدى عليه كان منصورا بشرع التعويض له حتى لو فرض
ان الولي مثّل بقاتل ابيه ثم اراد قتله فشرع القصاص يقتضي استيفاء المثلة من الولي

ثم القصاص وكذا لو قتل بواحد اثنين فانه يقتل بذلك الآخر وبالجملة لا يتجاوز في طريق القتل ما حدّ له
في الشرع الخامس ومن يقتل مؤمنا متعمدا اي قاصدا الى قتله عالما بايمانه وحرمة قتله وعصمة دمه
فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه واعدّ له جهنم وساءت مصيرا في الآية وعيد
شديد وتهديد بالغ في الغاية لمن قتل مؤمنا على العمد ومن ثمّ قال ابن عباس لا تقبل توبة
قاتل المؤمن عمدا ولعله اراد به التشديد فانه قد روي عنه خلافه والحكم بالخلود اما لانه
قتله لايمانه ودينه فيكون مستحلا له وهو يوجب ارتداده وكفره ويؤيده ما روى الكليني
عن سماعة عن ابي عبد الله عليه السلم قال سألته عن قول الله عز وجل الحديث وما قيل انها
نزلت في مقيس بن ضبابة وجد اخاه هشاما قتيلا في بني النجار ولم يظهر قاتله فامرهم رسول الله
صلى الله عليه وآله ان يدفعوا اليه ديته فدفعوها اليه ثم حمل على مسلم فقتله ورجع الى مكة
مرتدا واما لان الخلود في جهنم بمعنى المكث الطويل لا الدائم لاطلاقه عليه في الكلام كثيرا وقد تعلق
بظاهرها الوعيدية وحكموا بان مرتكب الكبيرة مخلد في النار اذا لم يتب وفي الدلالة نظر لاحتمال
الاول فلا يكون في العصاة سلمنا انهم المراد لكن يرد الاحتمال الثاني فيسقط التمسك بها ولو سلم
ان ما ذكروه خلاف الظاهر من الخلود لامكن ان نقول قد اتفقتم معنا على ان الآية مخصوصة
بمن لا يتوب وان التائب خارج عن عمومها وما روي عن ابن عباس من عدم توبته محمول على سلوك
سبيل التغليظ والتشديد في القتل كيف وقد روي عنه خلافه الواحدي باسناده الى عطا
عن ابن عباس ان رجلا سأله اللقاتل المؤمن توبة قال نعم فقيل له في ذلك فقال جاءني ذلك
ولم يكن قتل فقلت لا توبة لك لكي لا تقتل وجاءني هذا وقد قتل فقلت لك توبة لكي لا يلقي
نفسه الى التهلكة ومن قال من اصحابنا ان قاتل المؤمن لا يوفق للتوبة فلا ينافي ما قلناه لان هذا

ان صح فانما يدل على انه لا يختار له التوبة وان كانت بحيث لو حصلت لازالت العقاب ولما كان
لا بد من التخصيص في الآية بالتوبة جاز ان تخص ايضا بمن تفضل الله عليه بالعفو كما دل عليه قوله
تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ولان الوعيد بالعقاب حق ولا
قبح في تركه بل تركه كرم وفضل لا تزال العرب تمدح فاعله ولا يعدون مثله خلفا انما الخلف
ان يعد الخير ثم لا يفعله وقد ورد في الرواية عن الصادقين عليهم السلم في ادعيتهم يا من اذا وعد
وفى واذا توعد عفى ولقد احسن يحيى بن معاذ في هذا المعنى حيث قال الوعد حق والوعيد حق
فالوعد حق العباد على الله تعالى ضمن لهم اذا فعلوا كذا ان يعطيهم كذا ومن اولى بالوفاء من الله تعالى
والوعيد حقه على العباد قال لا تفعلوا كذا فاعذبكم ففعلوا فان شاء عفى وان شاء اخذ
لانه حقه واولاهما بربنا العفو والكرم انه غفور رحيم ولا يلزم الكذب في اخباره بالخلود على
تقدير العفو فانها مقيدة بمشية الخلود او عدم مشية العفو وهو كهذه الآية ولو خلت
عن ذكر القصاص في القتل المؤمن عمدا الا انه مراد قطعا كما دل عليه غيرها ولعل الاكتفاء عنه
لمعلوميته **السادسة** وما كان وما صح وما جاز لمؤمن ان يقتل مؤمنا اي بغير حق
الا خطأ قال في ف انتصب خطأ على انه مفعول له اي ما ينبغي له ان يقتله لعلة من العلل الا للخطأ
وحده ويجوز ان يكون حالا بمعنى لا يقتله في حال من الاحوال الا في حال الخطأ وان يكون
صفة للمصدر اي الا قتلا خطأ والمعنى ان من شأن المؤمن ان ينتفي عنه وجود قتل المؤمن
ابتداء البتة الا اذا وجد منه خطأ من غير قصد بان يرمي كافرا فيصيب مسلما او يرمي شخصا
على انه كافر فاذا هو مسلم وظ هذا الكلام ان الاستثناء متصل ولا يرد عليه ما قيل ان
اتصال الاستثناء هنا يؤدي الى الامر بقتله خطأ وكيف يأذن الشارع فيه لان المعنى

سادسة

على ما ذكره في ف وهو انه لا يثبت ولا يوجد ولا يتحقق من المؤمن قتل المؤمن الا في حال الخطأ
من غير قصد كان يرمي كافرا الخ فانه يتحقق منه ويوجد وهذا الاستدلال تم ماذكره وذهب الطبرسي
في ن الى ان الاستثناء منقطع والكلام تم عند قوله ان يقتل مؤمنا ثم قال لكن ان كان القتل
خطأ فحكمه كذا قال وانما لم يحمل قوله الا خطأ على حقيقة الاستثناء لان ذلك يؤدي الى الامر
بقتل الخطأ واباحته ولا يجوز واحد منهما وفيه نظر يعلم مما قلناه ويمكن في توجيه اتصال الاستثناء
وجه آخر وهو انه يحرم على المؤمن قتل المؤمن في حال من الاحوال الا في حال الخطأ بان يظن
عدم كونه مؤمنا بسبب اختلاطه بالكفار فيظنه منهم او برؤيته من بعيد صيدا او ابيح الرمي
في هاتين الصورتين وان اتفق القتل ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة فعليه او فالواجب
تحرير رقبة مؤمنة والتحرير الاعتاق والمراد بالرقبة هو الرق المملوك مطلقا وبالمؤمنة
المسلمة اي المقرة بالشهادتين مطلقا ولا يشترط الايمان الخاص عند اكثر الاصحاب لاصالة عدم اشتراطه
والاكثر على اجزاء الطفل المتولد من المسلم لانه بحكمه واخذ بعضهم بظاهر الآية فاعتبر
اقرارها بالايمان حقيقة واليه ذهب ابن الجنيد من اصحابنا وهو الظاهر من حسنة معمر بن يحيى
عن الصادق عليه السلم قال كل العتق يجوز فيه المولود الا في كفارة القتل فان الله تعالى يقول
فتحرير رقبة مؤمنة يعني بذلك مقرة قد بلغت الحنث ونحوها رواية الحسن بن سعيد عن رجاله
عن الصادق عليه السلم قال قال الصادق ع م قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله كل العتق يجوز
فيه المولود الا في كفارة القتل فان الله تعالى يقول فتحرير رقبة مؤمنة يعني بذلك مقرة قد بلغت
الحنث اما اعتبار الصلوة والصوم فيها كما اعتبره الطبرسي في ن فغير معلوم كونه لاحد من اصحابنا
ونسبه في ف الى الحسن على ان ظ كلامه يعطي اعتبار العمل في الايمان وهو قول مرغوب عنه فيما

بينا واختاره الاكثر من اجزاء الصغير المتولد من المسلم غير بعيد لانه بحكمه في جريان احكام الاسلام
عليه من وجوب تغسيله وتكفينه لو مات وطهارته ونحو ذلك وصدق الاسلام عليه في العرف فهو مسلم
شرعا وعرفا فيدخل في الآية والاصل عدم اشتراط البلوغ فتامل نعم تقييد الرقبة بالسلامة من العمى
والاقعاد ونحوهما فاجماعي ودية عطف على تحرير والمراد انه يجب هنا حق آخر غير التحرير وهو دية
مسلمة الى اهله مؤداة الى ورثته يقتسمونها كما يقتسمون الميراث لا فرق بينها وبين سائر
التركة في كل شئ يقضى منه الدين وتنفذ الوصية الى غير ذلك ولا يرد ان عطف هذا على ما تقدم
يقتضي كون الوجوب على القاتل كما في الكفارة والوجوب هنا انما هو على العاقلة لا على القاتل بخلاف
الكفارة لان كونها على عاقلته بمثابة كونها عليه او يقال ظاهر الآية يقتضي كونهما معا عليه الا ان النص
والاجماع بينهما واوجبها على العاقلة فهو معلوم من خارج وبيان احكام الدية وتفصيل مقدار
ما يؤدى منها في كل علم ومن يؤديها يعلم من خارج الا ان يصدقوا الا ان يتصدق اهل
المقتول بالدية على من تجب عليه من العاقلة وبين كونها لهم وهو استثناء من التسليم الواجب
على كل حال الذي دل عليه مسلمة او من عليه يعني عاقلته كما اقتضاه العطف فهو منصوب المحل على الحال
والتعبير عن الابراء بالتصدق للحث عليه والتنبيه على فضله ونحوه قوله وان تصدقوا خير لكم
وعنه صلى الله عليه وآله كل معروف صدقة وفي ذلك دلالة واضحة على صحة ابراء في الذمة
بلفظ التصدق وعلى ان التصدق لا يختص بالعين بل يتحقق في الدين ايضا اعلم ان الظاهر من قتل
الخطأ انه لا يتحقق في شئ دون شئ بل جميع ما يتحقق به القتل قد يقصد به القتل عمدا
وقد لا يقصد فيكون خطأ فعلى هذا فلو قتله بالمثقل عن قصد ثبت فيه العمدية ولا عن
قصد ثبت فيه الخطائية وقال ابو حنيفة القتل بالمثقل ليس بعمد بل هو خطأ او شبه عمد فيكون

وجه

واطلاق الآية فيجب فيه الدية والكفارة محتجا عليه بقوله صلى الله عليه وآله الا ان قتل العمد الخطأ
قتيل السوط والعصا فيه مائة من الابل وهذا عام سواء كان السوط والعصا صغيرا او كبيرا وفيه
نظر فان الظاهر ان العصا والسوط محمول على الخفيف لظهور ان من ضرب راس انسان بقطعة جبل ثم
قال ما قصدت قتله لم يعبأ بقوله وهو ظاهر واحتج ابو حنيفة ايضا بظاهر الآية على ان القتل العمد لا يوجب
الكفارة لانه شرط في الآية ان يكون القتل خطأ وعند انتفاء الشرط لا يحصل المشروط ورد بان
وجوبها في العمد بطريق اولى وفي الاخبار دلالة عليه ايضا وبالجملة لم يخالف في هذا الحكم سوى ابي حنيفة
فانه لم يوجب الكفارة في قتل العمد وهو ضعيف جدا فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن
فان كان المقتول من جملة قوم هم عدو لكم اي كفار مشركون يناصبونكم الحرب وظاهر الشيخ
ان من بمعنى في اي في قوم قال لان حروف الصفات يقوم بعضها مقام بعض فتحرير رقبة
مؤمنة اوجب تعالى في هذا القسم الكفارة ولم يتعرض للدية فلا تكون واجبة ويؤيده
انه سكت عن الدية هنا مع ذكرها فيما قبلها وفيما بعدها وهو ظاهر في عدم وجوبها هنا ونقل
في ئن عدم عن ابن عباس وجوبها وهو المشهور بين علمائنا واحتج عليه الشيخ في ف باصالة براءة
الذمة من الدية ويؤيده حديث حفص بن غياث عن ابي عبد الله عليه السلام وقد توجه عدم الدية
في قتل هذا المسلم الساكن في دار الحرب بان ايجاب الدية يحوج الى ان يبحث الغازي عن كل شخص
من اشخاص قطان دار الحرب هل هو من المسلمين اولا وذلك يوجب المشقة عن الجهاد على انه هو الذي
اهدر دمه بنفسه بسبب اختياره السكنى فيهم ونقل الطبرسي في ن وجها لعدم الدية بان القتل اذا
كان في عداد قوم اعداء وهو مؤمن بين اظهرهم ولم يهاجر فمن قتله فلا دية له وعليه الكفارة
لان الدية ميراث واهل الكفار لا يرثونه وقريب منه قال صاحب في وظاهره ان علة عدم الدية

والنفرة ع

هنا كون الورثة كفارا محاربين ولا ورثة بين المقتول وبين اهله بسبب الكفر لكن هذا يقتضي وجوب
الدية لو كان بعض الورثة مسلمين والظ من الآية خلافه كما يعطيه المقابلة وظ ابن ادريس وجوب
الدية في قتل هذا المومن وهو القول الآخر للشافعي قد يحتج له بعموم قوله ومن قتل مومنا خطأ وقوله
عليه السلم لا يطل دم امرء مسلم وقوله عليه السلم في النفس مائة من الابل وهذه نفس قال ابن ادريس
والدية وان لم تذكر في الآية فقد علمناها بدليل آخر وهو الحديث المذكور والاصل الذي تمسك
به الشيخ قد انتقلنا عنه بدليل الشرع ثم قال وايضا فاجماع اصحابنا منعقد على ذلك لم يخالف فيه احد منهم
ولا اودعه كتابا ما خلا شيخنا ابا جعفر واذا تعين المخالف في المسألة لا يعتد بخلافه هذا كلامه
وفيه نظر فان الادلة المذكورة عامة والآية التي تلوناها خاصة فيكون مقدمة عليها والاجماع
غير معلوم بل دعوى الاجماع على خلافه غير بعيد اذ لم يعهد من اصحابنا القول بوجوب الدية
من غير ابن ادريس واذا تعين المخالف في المسألة لا يعتد بخلافه وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ
وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ وان كان المقتول من جملة قوم او في عداد قوم بان يكون من معنى في كونه
اهل ذمة او معاهدين لا حرب بينكم وبينهم فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ يلزم عاقلة القاتل
كما سلف وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ كفارة عنه وظ الآية ان ضميره كان راجع الى المومن وحاصله
ان المومن اذا كان في عداد اهل الذمة او المعاهدين فقتل خطأ وجب على قاتله الدية والكفارة
كما لو قتل في دار الاسلام وعلى هذا اصحابنا وجماعة من العامة وقال اصحابنا يعطى ديته ورثته
المسلمين دون الكفار فعندهم ان دفع الدية الى اهله مقيد بذلك كما اشعرت به رواياتهم وعند
اهل السنة فالظ ان ديته للامام لانه وارث المسلم كما تبين في محله وذهب العامة الى ان
ضميره كان يعود الى الذمي او المعاهد ولزوم الدية على قاتله بسبب العهد وهو بعيد عن السياق

فتحرير رقبة مومنة ودية مسلمة الى اهله عموم

٣٣

٢٠٥

لان الضماير في كان كلها راجع الى المومن فلا ينبغي ان نصرفها الى غيره الا بدليل والاصل
عدمه ثم ان ابا حنيفة لما زعم ان ضميره كان راجعا الى الذمي او المعاهد قال ان دية الذمي مثل
دية المسلم لظ الآية وانكره الشافعي قال ان دية الذمي ثلث دية المسلم ودية المجوسي ثلث خمسها
هكذا روي من قضايا الصحابة ولا يخفى عليك ضعف قول ابي حنيفة اما على ما قلناه من رجوع
ضمير كان الى المسلم فظ واما على ما زعمه من رجوع الضمير الى الذمي او المعاهد فلم لا يجوز ان يكون
المراد من الدية الثانية مقدارا مغايرا للاول فَمَن لَّمْ يَجِدْ رقبة مؤمنة يحررها اما بان
لم يجد الرقبة والثمن معا او لم يجد احدهما فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ الشهر اعم من الهلالي
والعددي وان كان الاول اقرب من الثاني تبادرا الى الفهم فلو نقصا لم يجب الاكمال على تقدير
كون الابتداء من الاول بخلاف الثاني لوجوب كمال الثلثين فيه وظ الآية عدم الامتثال
بتحقق الابتداء الجميع ومن ثم ذهب اكثر العامة الى انه لو اخل بالتتابع ولو يوما واحدا
ولو كان بالمرض وجب عليه الاستيناف لعدم التتابع الا ان الفطر بحيض او نفاس فان الادلة
المذكورة عامة والآية التي تلوناها خاصة فتكون مقدمة عليها والاجماع غير معلوم بل دعوى
الاجماع على خلافه غير بعيده اذ لم يعلم من اصحابنا القول بوجوب الدية من غير ابن ادريس واذا
تعين المخالف في المسألة لا يعتد بخلافه لكن اصحابنا قالوا انه يحصل بشهر ويوم من الثاني للحر
وفي تجويز التفريق من غير امر بعد ذلك من دون عذر فيما بينهم خلاف مع اتفاقهم على الاجزاء
والعبد على النصف من ذلك فيجب عليه صيام شهر متتابع ويحصل التتابع في حقه بخمسة
عشر يوما ويوما على طريقة ما تقدم تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ نصبه اما على المصدرية او على انه
مفعول له اي تاب الله عليكم توبة بالكفارة اي قبلها منكم او شرع ذلك للتوبة

يكون

اى لقولها من تاب اذا قبل التوبة ومن الله صوته توبة واعترض بانه لا ذنب فى القتل خطأ فلا
يحتاج الى التوبة ويمكن ان يكون الكلام جاريا على ما ركز فى خواطرهم من ان قتل المؤمن يوجب الاثم
اى ان زعمتم ان ذلك اثم فان الله قد تاب عليكم ويحتمل ان يكون المراد بالتوبة انه لا يخ من ترك احتياط
ومن ندم واسف على ما فرط منه واحتمل فى ن ان يراد بالتوبة هنا التخفيف من الله فى النقل من الرقبة
الى الصوم لانه تعالى انما جوز للقاتل العدول الى الصيام تخفيفا ويكون كقوله اعلم ان لن تحصوه فتاب
عليكم وكان الله عليما بكل شىء من الاشياء حكيما فيما يامر به وينهى عنه مطلقا وخفاء الحكمة فى
بعض الاوقات علينا مثل التوبة فى هذا المقام وايجاب الكفارة والدية مع عدم التكليف وكذا ايجابها
على العاقلة من غير مدخليتها لا يستلزم نفى الحكمة لقصور افهامنا عن التفكر لها والوصول الى العلم بها
السابعة وكتبنا عليهم فيها اى فرضنا واوجبنا على اليهود لتقدم ذكرهم فى التورية ان النفس
بالنفس اى تقتل بها اذا قتلها بغير حق والعين بالعين اى تفقأ بها والانف بالانف اى تجدع
والاذن بالاذن اى تقطع بها والسن بالسن اى تقلع به والجروح قصاص اى كل جرح يمكن القصاص
فيه غير المذكورات كالشفتين والذكر والانثيين واليدين والرجلين ونحوها فانه يثبت لصاحبه القصاص
وكذا فى الجراحات فانه يقتص مثلها الواضحة بالواضحة والهاشمة بالهاشمة والمنقلة بالمنقلة لا المأمومة
والجائفة لعدم امكان القصاص فيهما لبلوغ الاول ام الرأس والثانية الجوف واستلزام القصاص
فيهما التغرير بالنفس كما قالوه فيجب فيهما الدية المقررة لهما وكذا ما لا يمكن القصاص فيه من رض لحم
او فك عظم او جراحة يخاف فيها التلف وفيه اروش مقدرة معلومة فى محالها فليس فى الحكم اجمال
بعد تفصيل بل عموم بعد خصوص وتخصيص من العموم بعض افراده لادلة اقتضته والقصاص مصدر
يراد به المفعول اى المجروح متقاصة بعضها ببعض فمن تصدق به اى بالقصاص الذى وجب له وتصدق

به عبارة عن العفو عنه واسقاطه من ذمة الجانى فهو كفارة له اى للمتصدق الذى هو المجروح او ولى الدم
يكفر الله ذنوبه به وفيه حث على العفو وعن ابى بصير قال سألت اباعبدالله عليه السلم عن قول الله
عز وجل فمن تصدق به فهو كفارة له قال يكفر عنه من ذنوبه بقدر ما عفى من جراح وغيرها ومن
لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون حيث ظلموا انفسهم بارتكاب المعاصى الموجبة للعقاب واختلف
فى المراد بمن فقيل هم اليهود الذين لم يحكموا بما انزل الله وقيل هو عام فى كل احد وهذا هو الظاهر لعموم اللفظ
وهو يوجب ان يكون هذا الحكم ثابتا فى شريعتنا وان كان مكتوبا فى التورية ولا خفاء فى ذلك
لتظافر الاخبار به وانعقاد اجماع الامة عليه الثامنة ولمن انتصر بعد ظلمه من اضافة المصدر
الى المفعول وينصره قراءة بعد ما ظلم والمراد انه اخذ حقه بعد ما ظلمه وتعدى عليه فاولئك
ما عليهم من سبيل من اثم ولا اعتراض فانه اخذ ما كان له وفيها دلالة على جواز القصاص فى النفس
والطرف والجروح من غير توقف على حاكم الشرع وقيل معناه ان له ان ينتصر على يد سلطان عادل بان
يحمله اليه ويطالبه باخذ حقه منه لان السلطان هو الذى يقيم الحدود ويأخذ للمظلوم من الظالم
قال الشيخ فى ن ويمكن ان يستدل بذلك على ان من ظلمه غيره باخذ ماله كان له اذا قدر ان يأخذ
ماله بقدره ولا اثم عليه والظاهر ان الاية محمول على العموم من الجنايات والمال ويؤيد العموم قوله
انما السبيل على الذين يظلمون الناس يبتدئونهم بالظلم والاضرار ويأخذون اموالهم
ويعتدون عليهم تجبرا وظلما ويبغون فى الارض بغير الحق فاولئك لهم عذاب اليم على
ما صدر منهم من الظلم والبغى بغير الحق التاسعة وجزاء سيئة سيئة مثلها سمى الفعل الثانية
سيئة مع انها ليست كذلك للازدواج او لانها تسوء من تنزل به والمعنى انه يجب فيما اذا قوبلت
الاساءة ان تقابل بمثلها من غير زيادة وتجاوز عما فعل به ونحوها فى الدلالة على اعتبار
المجازاة والمكافاة من غير تجاوز عن الحد وقوله تعالى وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم

الآية فمن عفى عما له المؤاخذة به واصلح بينه وبين خصمه بالتجاوز والاغضاء ويمكن ان يراد بالاصلاح
العفو الحسن الغير المشتمل على الاذى والمنة فاجره على الله عدة مبهمة تدل على عظم المواعدة انه لا يحب
الظالمين قال الشيخ في ت قيل في معناه وجهان احدهما اني لم ارغبكم في العفو عن الظالم لاني احبه بل لاني
احب الاحسان والعفو والثاني اني لا احب الظالم بتعديه ما هو له اي ما ليس له في القصاص ولا غيره
قلت وعلى الثاني فيه تنبيه ان الانتصار لا يكاد يؤمن فيه من تجاوز السوء والاعتداء خصوصا
في حال التهاب الحمية فربما كان المجازي من الظالمين وهو لا يشعر وفيها دلالة واضحة على حسن العفو
وعدم الانتقام وانه موجب للاجر العظيم كما اشعر به قوله على الله فان الذي يكون عليه تعالى شيء
عظيم لا يقدر على غيره ودل على ذلك غيرها من الآيات كقوله تعالى ادفع بالتي هي احسن السيئة وقوله
ولمن صبر وغفر فان ذلك من عزم الامور وقوله ولئن صبرتم فهو خير للصابرين ونحوها وفي الحديث
عنه صلى الله عليه وآله اذا كان يوم القيمة نادى مناد من كان له اجر على الله فليقم قال فيقوم
خلق فيقال لهم ما اجركم على الله فيقولون نحن الذين عفونا عمن ظلمنا فيقال لهم ادخلوا الجنة
باذن الله تعالى العاشرة ام لم ينبأ بما في صحف موسى وابراهيم الذي وفى اي تمم وكمل ما امر به
الا تزر وازرة وزر اخرى ان هي المخففة من الثقيلة وهي مع ما بعدها في محل الجر بيان لما في صحف
موسى او في محل الرفع على انه خبر مبتدا محذوف اي هو الا تزر وازرة والجملة استينافية
كانه قيل ما كان في صحف موسى وابراهيم فاجاب به وفيها دلالة على عدم جواز مؤاخذة
غير الجاني بذنبه ولا اخذ شيء من شخص بسبب فعل شخص آخر الا انه استثني من ذلك بالنص
والاجماع اخذ الدية من العاقلة مع كون الجاني غيرها ولا ينافي ظاهر الآية قوله صلى الله عليه وآله من سن
سنة فعليه وزر من عمل بها الى يوم القيمة لان ذلك من وزره ولا قوله وليحملن اثقالهم واثقالا
مع اثقالهم لان ذلك لسنة سنوها

كتاب القضاء والشهادات وفيه آيات

الاولى

وان احكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع اهواءهم امر له صلى الله عليه وآله بان يحكم بين احبار اليهود
بما انزل الله عليه وعدم جواز متابعة اهوائهم فيجب علينا ذلك ايضا واللام فيه للوجوب الثانية فلا وربك
معناه فوربك لنسألنهم ولا مزيدة لتاكيد معنى القسم كما زيدت في لئلا يعلم لتاكيد وجوب العلم
لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم اختلف واختلط ومنه الشجر لتداخل اغصانه والمعنى
انهم لا يزعمون ان الايمان يحصل لهم بمجرد اللسان مع المخالفة بالقلب وعدم الرضا بالحكم اذا لم يوافق
طباعهم وانما يحصل لهم حقيقة الايمان اذا جعلوك حاكما عليهم فيما وجد بينهم من المخالفة في امورهم ثم
لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت مما حكمت اي لا تضيق صدورهم من حكمك ولا تشك فيه
ويسلموا تسليما اي ينقادوا ويذعنوا لما تاتي به من قضائك لا يعارضونه بشيء تسليما تاكيدا للفعل
بمنزلة تكريره كانه قيل وينقادوا لحكمك انقيادا لا شبهة فيه بظاهرهم وباطنهم فاذا حصل منهم ذلك
حصل منهم الايمان وفي الآية دلالة تامة على الرضا بالحق وعدم انكاره وعدم التضجر به بل هو مناف
للايمان وليس ذلك مخصوصا به صلى الله عليه وآله اذ الظاهر ان ذلك لعدم متابعته صلى الله عليه وآله
في احكامه وهي التي نزل بها القرآن ووردت بها السنة المطهرة فيتحقق انكار الحق
من عالم بها ترتب عليه الامر المذكور اذ هو نفس انكار حكمه صلى الله عليه وآله الثالثة ومن لم
يحكم بما انزل الله اي من كتم حكم الله الذي انزله في كتابه سواء حكم بغيره او لم يحكم لكنه
اخفى حكم الله مستهينا به مستحلا له معتقدا ان ذلك الكتمان هو الحق فاولئك هم الكافرون
لاستخفافهم بالشرع وانكارهم المعلوم من الدين وبدون القيد هم الظالمون بحكمهم بخلاف
الحق والفاسقون بخروجهم عن الشرع وانما عممنا الحكم لما في الاخبار عن الائمة الاطهار عليهم السلم
الواردة بان الحكم بغير ما انزل الله كفر روى ابو بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول من حكم

في درهمين يعني بما انزل الله عز وجل فهو كافر بالله العظيم وروى عبد الله بن سنان مرفوعا قال
قال رسول الله صلى الله عليه وآله من حكم في درهمين بحكم جور ثم جبر عليه كان من اهل هذه الآية
ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون فقلت وكيف يجبر عليه فقال يكون له سوط وسجن
فان رضي به والا ضربه بسوطه وحبسه ووجه الكفر عدم الانقياد الى اوامر الله وعدم الاعتراف
بها كما اشرنا اليه وروى البراء بن عازب عن النبي صلى الله عليه وآله ان الآيات الثلث في الكفار
خاصة اورده مسلم في الصحيح **الرابعة** وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ الخطاب للولاة والحكام
والسلام ومعطوف على ما قبله اي يأمركم حال الحكم بين الناس أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ اي بالانصاف
والتسوية من غير ميل الى احد الخصمين فقد روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لعلي عم
سوّ بين الخصمين في لحظك ولفظك قال في ن وورد في الآثار ان صبيين ارتفعا الى الحسن
بن علي عليه السلم في خط كتباه وحكّماه في ذلك اي الخطين اجود فبصر به علي عليه السلم فقال يا بني
انظر كيف تحكم فان هذا حكم من الله سائلك عنه يوم القيمة ولا يخفى ما فيه من المبالغة في العدل حال الحكم
والآية ظاهرة في وجوبه فليكن الحاكم على حذر من مخالفة ذلك **الخامسة** إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ
الْكِتَابَ اي القرآن بِالْحَقِّ حال منه لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فيما أَرَاكَ اللَّهُ اي بما علمك من الاحكام
المنزلة بالوحي فالاراءة هيهنا من الرؤية بمعنى العلم لا بمعنى الاعتقاد والرأي الذي حصل
من الاجتهاد وكان زعمه من جوز الاجتهاد على النبي صلى الله عليه وآله وهم ان يعين الخائن وهو بعيد
عنه صلى الله عليه وآله والذي ورد في ان ابا طعمة ابن ابيرق نقب على علية رفاعة ابن زيد واخذ
له طعاما وسيفا فشكا رفاعة الى ابن اخيه قتاده ابن نعمان وكان قتاده بدريا فتحسسا في الدار
وسالا اهلها فقال بنو ابيرق ما صاحبكم الا لبيد بن سهل رجل ذو حسب ونسب فاصلت لبيد سيفه

وخرج

وخرج اليهم فقال يا بني ابيرق اترموني بالسرقة وانتم اولى بها فاعتذروا عنه واتى قتاده رسول الله
صلى الله عليه وآله فقال يا رسول الله ان اهل بيت منا اهل سوء عدوا على عمي فخرقوا علية له من ظهرها
وسرقوا له طعاما وسلاحا فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله انظر في شانكم فلما سمع بذلك رجل من
بطنهم الذي هم منه جمع رجالا من اهل الدار ثم انطلق الى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال ان
قتاده وعمه عمدا الى اهل بيت منا اهل حسب ونسب فرموهم بالقبيح فلما اتى رسول الله صلى الله
عليه وآله بعد ذلك ليكلمه جبهه رسول الله صلى الله عليه وآله جبها شديدا وقال عمدت الى
اهل حسب ونسب تاتيهم بالقبيح فقام قتاده من عند رسول الله صلى الله عليه وآله ورجع الى عمه
فقال ليتني مت ولم اكن كلمت محمدا صلى الله عليه وآله فنزلت وبلغ ابا طعمة ما نزل
فهرب الى مكة وارتد كافرا وليس في ذلك شيء اصلا سوى انه صلى الله عليه وآله خاصم عنه
رداءة على ظاهر الايمان وكان في الباطل بخلافه وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ لاجلهم والذب عنهم خَصِيمًا للبراء
والمراد بذلك امته صلى الله عليه وآله كما قاله في ن والمراد ان لا يبادر بالخصام والدفاع عن احد الخصمين
الا بعد ان يتبين وجه الحق فيه **السادسة** فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ الظا
من اكثر التفاسير ان الآية نزلت في اليهود الذين تحاكموا الى النبي صلى الله عليه وآله ومن يقوم
مقامه من الائمة حتى العلماء اذا تحاكم اليهم اهل الكتاب ينبغي ان يحكموا بالعدل الذي هو مقتضى
شرع الاسلام وينبغي ان يعرضوا عنهم ويحيلوهم على شرعهم ان كان في شرعهم حكم وعلى هذا
اصحابنا الامامية ووافقهم الشافعية واوجب الحنفية انهم اذا احتكموا الينا حملوا على حكم الاسلام واختاره
بي في تفسيره قال لانا التزمنا الذب عنهم ودفع الظلم منهم ثم قال والآية ليست في اهل الذمة
ولا يخفى ما فيه من مخالفة المفسرين في ذلك لحكمهم بانها في اهل الذمة ويؤيده السابق عليها واللاحق
لها فانها بيان لاحوالهم ودفع الظلم عنهم لا لتعين الحكم عليهم فان دفع الظلم واجب سواء
التزمنا الذب اولا عن المسلم والكافر اذ الظلم قبيح ودفعه مهما امكن واجب وحينئذ فبينا ان

اصحابنا على التخيير بين الامرين ورواياتهم عن ائمتهم عليهم السلم متظافرة بذلك اندفع ما ذهب اليه بعضهم
من انها منسوخة بقوله وان احكم بينهم بما انزل الله لان ذلك لا ينافي التخيير اذ على تقدير اختيار الحكم
بينهم بمقتضى شرعنا يجب ذلك قطعا كما دل عليه قوله فان حكمت فاحكم بينهم بالقسط اى العدل الذى
امر الله على انا نقول بين التخيير بين الحكم والاعراض مما انزل الله تعالى فالحاكم بكل من الامرين حاكم بما
انزل الله تعالى فتامل المائدة ولا تشتروا باياتي ثمنا قليلا تقييده بالقلة لا يدل على انه
اذا كان كثيرا يجوز شراؤه به لان المقصود منه ان اى شيء باعوا به ايات الله كان قليلا وانه لا يجوز
ان يساويه فان كل ما في الدنيا قليل بالنسبة الى الاخرة قال في ن وفي هذه الاية دلالة على تحريم
اخذ الرشى في الدين لانه لا يخ اما ان يكون امرا يجب اظهاره فالاخذ على مخالفة كلا الوجهين
حرام ثم قال وهذا الخطاب يتوجه ايضا الى علماء السوء من هذه الامة اذا اختاروا الدنيا
على الدين فيدخل فيه الشهادات والقضايا والفتاوى وغير ذلك النساء يا ايها الذين امنوا
اطيعوا الله اى الزموا طاعته فيما امركم به ونهاكم عنه واطيعوا الرسول في ذلك ايضا
لان طاعته طاعته ومن يطع الرسول فقد اطاع الله وافراده بالطاعة تفخيما لشانه
واولى الامر منكم قيل هم العلماء والمجتهدون وقيل امراء المسلمين الحكام عليهم وان كانوا جايرين
وهذا هو المشهور بين العامة فانهم يوجبون طاعة حكام الجور وان كانوا فساقا وفساد هذا
القول واضح وكيف يامر الله بطاعة ظالم ويقرنه مع نفسه ورسوله في الاطاعة مع انه نهى
على الاطلاق عن ادنى ميل اليه بقوله ولا تركنوا الى الذين ظلموا قال في ف المراد باولى الامر
منكم امراء الحق لان امراء الجور الله ورسوله منهم بريئان فلا يعطفون على الله ورسوله والامراء
الموافقين لهما في ايثار العدل واختيار الحق والامر بهما والنهي عن اضدادهما وقال عند قوله
لا ينال عهدى الظالمين ما يدل على منع ابى حنيفة من قبول الدعوة من حكام الجور ولو على

امر مشروع وما بينه على فساد ذلك ان حكام الجور كثيرون وقد يختلفون فلا يعلم متابعة
ايهم تجب ولانه يجب على الرعية منهم اذا ارتكبوا منكرا او تركوا معروفا من باب الحسبة فكيف يجب
اطاعتهم ولو قيل انما يجب اطاعتهم لو امروا بالعدل وكانوا على الحق لا مطلقا لقلنا الظاهر انه تعالى
لا يامر باطاعة من يكون جايرا على غير الحق وان كان يامر به في مادة خاصة موافقا للحق والعدل
ويقع من هذا حاله في النفوس حتى ينقادوا الى امره وهو مما ينافي الحكمة الامر من بالاتباع ولانه
اذا كان المامور به حقا فلا خصوصية له بهم بل هو واجب في نفسه والذى رواه اصحابنا
عن الباقر والصادق عليهم السلم ان المراد باولى الامر هنا هم الائمة عليهم السلم من آل محمد صلى الله عليه وآله
اوجب الله طاعتهم على الاطلاق كما اوجب طاعته وطاعة رسوله وهذا هو المناسب بحكمته تعالى
فانه لا يجوز ان يوجب تعالى طاعة احد على الاطلاق الا من ثبتت عصمته وعلم ان باطنه
كظاهره وامن منه الغلط والامر بالقبيح وذلك لا يحصل في الامراء بل ولا في العلماء سواهم
عليهم السلم جل تعالى ان يامر بطاعة من يعصيه ودل على ذلك انه تعالى لم يقرن طاعة اولى الامر
بطاعة رسوله كما قرن طاعة رسوله بطاعته الا واولوا الامر فوق الخلق جميعا كما ان الرسول
فوق اولى الامر وفوق ساير الخلق وهذه صفة ائمة الهدى من آل محمد صلى الله عليه وآله الذين ثبت
امامتهم وامانتهم وعصمتهم واتفقت الامة على علو مرتبتهم فان تنازعتم في شيء وان اختلفتم
في شيء من امور دينكم فردوه اى المتنازع فيه الى الله والى الرسول والمخاطب بهذا الخطاب
هو المخاطب بالطاعة اعنى الرعية كما يقتضيه نظم الكلام ولعل عدم ذكر اولى الامر هنا نظرا الى ان
الرد اليهم عليهم السلم في الحقيقة هو الرد الى الله والى الرسول لانهم يقومون مقام الرسول والحافظون
لشريعته وخلفاؤه في امته فجرى مجراه فيه وينبه على ذلك ما رواه الكليني عن بريد العجلي
عن الباقر عليه السلم الى ان قال ثم قال للناس يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول

واولي الامر منكم ايانا عنى خاصة امر جميع المؤمنين الى يوم القيمة بطاعتنا فان خفتم تنازعا في امر فردوه الى الله والى الرسول والى ولاة الامر منكم كذا نزلت وكيف هم يأمر الله عز وجل بطاعة اولى الامر ويرخص في منازعتهم انما قيل ذلك للمأمورين الذين قيل لهم اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم ونحوها من الاخبار ثم انه تعالى اكد ذلك بقوله إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ لدلالته على ان عدم الرد اليهم يخرج من الايمان ذَلِكَ اشارة الى طاعة الله ورسوله واولي الامر والرد الى الله والرسول خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا اي احمد عاقبة من آل يؤل اذا رجع والمآل المرجع والعاقبة تسمى تاويلا لانه مآل الامر وقيل معناه احسن من تاويلكم انتم من غير رد الى الكتاب والسنة لان الرد الى الله والرسول صلى الله عليه وآله ومن يقوم مقامه احسن لا محالة من تاويل بغير حجة قال قدس واستدل بعضهم بقوله فان تنازعتم في شيء فردوه الآية على ان اجماع الامة حجة بانه قالوا انما اوجب تعالى الرد الى الكتاب والسنة بشرط وجود التنازع فدل على انه اذا لم يوجد التنازع لا يجب الرد ولا يكون كذلك الا والاجماع حجة ثم قال وهذا الاستدلال انما يصح لو فرض ان في الامة معصوما حافظا للشرع فاما اذا لم يفرض ذلك فلا يصح لان تعليق الحكم بشرط او صفة لا يدل على ان ما عداه بخلافه عند اكثر العلماء فكيف اعتمدوا عليه ههنا على ان الامة لا تجتمع على شيء الا عن كتاب او سنة فكيف يقال انها اذا اجمعت على شيء لا يجب عليها الرد الى الكتاب والسنة وقد ردت اليهما قلت في كلا الوجهين بعد اذ يجوز ان يكون المستدل بها من يقول بحجية مفهوم الشرط ومن عداه يستدل بغيرها على حجية الاجماع وبان المراد من الرد اليهما الرد الى صريحهما ومع الاتفاق يكفي في حجية ما اجمعوا عليه الاستنباط عنهما كما يقوله المخالف والحق ان هذا الشرط لا عبرة بمفهومه فان الرد الى الله والرسول عندنا ثابت في جميع الاحكام اختلف فيها او اتفق خصوصا بعد ما ثبت بالادلة القطعية

ان حجية

ان حجية الاجماع لدخول المعصوم الذي يمتنع عليه الخطاء وما بيناه من ان الرد الى الله والرسول هو الرد الى اولي الامر فتأمل والمذكور في التفسير الكبير للرازي ان قوله فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله او الى الرسول ان كنتم الخ اشارة الى الحكم بالقياس فيكون الاشارة الى الاجماع حاصلة من قوله واولي الامر منكم قال فحاصل الآية الخطاب لجميع المكلفين بطاعة الله ثم لمن عدا الرسول بطاعة الرسول ثم لما سوى اهل الحل والعقد بطاعتهم ثم امر اهل استنباط الاحكام من مداركها ان وقع اختلاف واشتباه بين الناس في حكم واقعة ما ان يستخرجوا لها وجها من نظائرها واشباهها انتهى ولا يخفى بعده فان القياس مما وقع النهي عن اتباعه في كلام الله والرسول على ما ثبت في محله فكيف يكون مأمورا بالرجوع اليه ثم اكد ما تقدم بقوله أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنَ الْقُرْآنِ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ مِنَ التَّوْرِيةِ وَالْإِنْجِيلِ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ قيل هو كعب بن الاشرف وقيل هو كاهن من جهينة اراد المنافقون ان يتحاكموا اليه والمروي عن ائمة الهدى عليهم السلم ان المعنى به كل من يتحاكم اليه ممن يحكم بغير الحق واصل الطاغوت طغيوت بتقديم الياء على العين وقلبت وهو من صيغ المبالغة في الطغيان ويطلق على الواحد والجمع كقوله والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت فَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ لقوله تعالى ومن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى والمعنى ان من هذا حاله فهو يزعم الايمان وليس بمؤمن لقولهم زعموا مطية الكذب ففيها دلالة على ان بين الايمان وارادة التحاكم الى الطاغوت كمال المنافاة والتعبد يمتنع اجتماعهما في شخص واحد وفي اخبار ائمتنا عليهم السلم ان ارادة التحاكم الى حكام الجور داخلة في الآية روى ابو بصير عن الصادق عليه السلم قال ايما رجل كان بينه وبين اخ له مماراة في حق فدعاه الى رجل من اخوانه ليحكم بينه وبينه

فابى الا ان يرافعوا الى هولاء كان بمنزلة الذين قال الله عز وجل الم تر الى الذين يزعمون
الآية وروى ابو بصير عنه عليه السلم في حديث قال فيه لو كان على رجل حق فدعوته الى حكام اهل
العدل فابى عليك الا ان يرافعك الى حكام اهل الجور ليقضوا له لكان ممن حاكم الى الطاغوت
وهو قول الله عز وجل الم تر الى الذين يزعمون الآية وروى ابو بصير عنه عليه السلم في حديث
قال فيه لو كان انهم آمنوا الآية وفي رواية عمر بن حنظلة قال سألت الصادق عليه السلم عن رجلين
من اصحابنا يكون بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان والى القضاة ايحل ذلك
فقال من تحاكم الى الطاغوت فحكم له به فانما يأخذ سحتا وان كان حقه ثابتا لانه
اخذ بحكم الطاغوت وقد امر ان يكفر به الحديث ثم ان الظاهر من الآية ان ارادتهم التحاكم
الى الطاغوت حرام بل كفر وبانضمام الروايات يظهر ان التحاكم الى حكام الجور كذلك وان
كان حقا ثابتا في نفس الامر كما يعطيه صريح الرواية الاخيرة ويظهر من ابي الصلاح القول
بذلك فانه منع من التوصل بحكم المخالف للحق اذا كان الخصمان من اهل الحق والاكثر
من الاصحاب على الجواز واستدل لهم العلامة في المختلف بان للانسان ان يأخذ حقه كيف امكن
وبانه كما جاز الترافع مع المخالف الى المخالف توصلا الى استيفاء الحق فليجز مع المؤمن
الظالم المانع للحق وفيه نظر فانا لا نسلم ان لكل ذي حق اخذ حقه كيف امكن والا لانتفت
فائدة التحاكم الى الحق ونصب الحاكم الا ان يخص ذلك في حال عدم الحاكم بالحق واستلزام
الترك فوته فيجوز لمكان التعذر وثبوت الحق فيما بينه وبين الله وبالجملة الآية
بانضمام الروايات تقتضي الاحتياط التام في اخذ الحق ويريد الشيطان ان يضلهم
بما زين لهم من ارادة التحاكم الى الطاغوت ضلالا بعيدا وفيه اشارة الى ان ارادة
ذلك ارادة من الشيطان ان يضلهم عن الحق والهدى واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله

في القرآن من الاحكام فاعملوا بها والى الرسول لتنظروا حكمه فتتبعونه رأيت المنافقين
يصدون عنك صدودا اي يعرضون عن المصير اليك وعن العمل بالاحكام المنزلة الى غيره
مما هو موافق لطبعهم ورأيهم فكيف اذا اصابتهم مصيبة اي كيف يكون حالهم او كيف يصنعون
اذا نالهم من الله نكبة وعقوبة بما قدمت ايديهم اي من ارادة التحاكم الى الطاغوت واظهار
السخط وعدم الرضا بحكمك بينهم بالحق ثم جاؤك يحلفون بالله ان اردنا الا احسانا
وتوفيقا اي يعتذرون اليك ويقسمون انهم لم يريدوا بالتحاكم الى الطاغوت الا التخفيف
عنك ويقولون ان نحتشمك برفع الصوت في مجلسك والخصومة عنده الا التوفيق بين
الخصمين بالتماس واسطة تصلح بيننا من دون الحمل على الحكم المر وقيل ان المعني بالآية عبد الله
بن ابي والمصيبة ما اصابه من الذل حال رجوعهم من غزوة بني المصطلق حتى نزلت سورة
المنافقين فاضطر الى الخشوع والاعتذار كما يعلم في تفسير هذه السورة من ان او مصيبة الموت
لا تضرع الى رسول الله صلى الله عليه وآله في الاقالة والاستغفار واستوهبه ثوبه ليتقوى به النار
اولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم من النفاق والشرك فاعرض عنهم ولا تعاتبهم على
ذلك وعظهم خوفهم من العقوبة وعدهم بالثواب ان رجعوا وتابوا وقل لهم في انفسهم
يحتمل ان يتعلق بقوله قولا بليغا اي قل لهم قولا بليغا في انفسهم مؤثرا في قلوبهم يغتمون
به ويستشعرون غاية الخوف ومايقال ان معمول الصفة لا يتقدم الموصوف فهو في غير الظرف
لتوسعهم فيه ويحتمل ان يكون متعلقا بقل لهم والمعنى قل لهم في معنى انفسهم مؤثرا في قلوبهم
المطوية على النفاق قولا بليغا يبلغ بهم المراد بان الله يعلم ما في قلوبكم لا يخفى عليه فلا يغنيكم
ابطانه واصلحوا انفسكم وطهروا قلوبكم والا نزل بكم النقمة كما نزلت بالمجاهرين او ان المعنى

نقل لهم فى انفسهم خاليا بهم ليس معهم غيرهم سارّا لهم فى النصيحة لانها فى السر انجع والاخلاص
ادخل وفيها اشعار بان سبب نزول المصايب الذنوب والحث على استعمال حسن الخلق بين الناس
والملاينة معهم وعدم الخشونة والغلظة فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ولو كان المقول
له كافرا وناهيك بقوله تعالى لموسى وهرون فقولا له قولا لينا الحجرات يا ايها الذين
آمنوا اذا جاءكم فاسق بنبأ الفسوق الخروج عن الطاعة ولعل المراد هنا ما يخرج
بصاحبه عن العدالة فيكون المراد الكبيرة والنبأ الخبر وتنكيرهما يدل على ارادة العموم
فى كلا الموضعين والمعنى اذا جاءكم اى فاسق كان باى خبر كان فتبينوا اى تعرفوا
وتفحصوا وتطلبوا بيان الامر وانكشاف الحق ولا تعتمدوا قول الفاسق لان من لا يتحاشى
الكذب الذى هو نوع منه ان تصيبوا كراهة ان تصيبوا قوما بجهالة اى جاهلين
بحالهم فتصبحوا فتصيروا على ما فعلتم نادمين مغتمين غما لازما متمنين انه لم يقع قال
وتعليق الامر بالتبيين على فسق المخبر يقتضى جواز قبول قول العدل من حيث ان المعلق
على شىء بكلمة ان عدم عند عدمه وان خبر الواحد لو وجب تبينه من حيث هو كذلك
لما رتب على الفسق اذ الترتيب يفيد العلية ولا يذهب عليك ان ما ذكر لا يقتضى قبول
خبر مجهول الحال فلا وجه لتقييد القبول بالعدل والاولى فى بيانها ان الفسق مانع القبول
وعدمه شرط فيه فما لم يعلم رفع المانع وتحقق وجود الشرط لا يعمل به فيخرج خبر المجهول
وما يتوهم ان الاصل عدم الفسق وظاهر حال المسلم ذلك ومن ثم ذهب جماعة الى ان المسلم محمول
على العدالة ما لم يظهر فسقه مدفوع بانه معارض باصالة عدم فعل الطاعات والواقع مثله
كثير فلا وجه للحمل عليه ويلزم منه عدم الاعتماد فتامل وفى الآية دلالة على اعتبار العدالة فى

فى جميع ما يتعلق بالامور الشرعية من الحكم والافتاء والقدوة فى الصلوة ونحو ذلك مما فيه اعتماد على الغير
باخباره ومن ثم اعتبر اصحابنا فى الاجير للعبادة العدالة لا لان عبادته غير صحيحة فى نفس الامر
بل لعدم قبول خبره قوله فى ايقاعها كما يعلم من محله النساء يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين
بالقسط اى دائمين على القيام بالعدل فى القول والفعل والمراد ليكن عادتكم القيام بالعدل
فى القول والفعل شهداء لله تقيمون شهادتكم لوجه الله وطلبا لمرضاته غير ناظرين فى ذلك
احدا سواه وهو خبر ثان او حال عن اسم كان ولو على انفسكم بان تقروا عليها وذلك
لان الشهادة بيان الحق سواء كان على الشاهد او غيره او الوالدين والاقربين
اى ولو كانت عليهم ان يكن المشهود عليه غنيا او فقيرا فالله اولى بهما اى لا تمتنعوا عن الشهادة
لكون المشهود عليه غنيا طلبا لرضاه او فقيرا للترحم فان الله اولى بالغنى والفقير بالنظر
فى امورهما ومعايشهما فلو لم تكن الشهادة صلاحا لهما لما شرعها لانه انظر لعباده من كل ناظر
واشفق عليهم من كل مشفق فهو علة الجواب اقيمت مقامه وضمير المثنى راجع الى ما دل عليه المذكور
وهو جنسا الغنى والفقير لا الى احدهما والا لوحّد اما جعل ضمير يكون راجعا الى كل
واحد من المشهود عليه والمشهود له كما صرح به بعض المفسرين واضح الوجه اذ لم يتقدم
ذكر المشهود له ودلالة السوق على خلافه فتامل وفى الآية دلالة على جواز شهادة الولد
على والده كما ذهب اليه بعض اصحابنا وهو صريح بعض اخبارنا والاكثر على العدم حتى ادعى
الشيخ فى ف عليه اجماع الطائفة واحتج لهم العلامة بان الشهادة عليه نوع عقوق
وهو حرام وبقوله تعالى وصاحبهما فى الدنيا معروفا وليس من المعروف الشهادة عليه
والرد لقوله واظهار تكذيبه وفيه نظر اما الاجماع فلا نعرفه الا من دعوى الشيخ وهو حجة على

من عرفه كما قاله في س وكون ذلك عقوقا ثم ولا تم ان الشهادة عليه تنافي المصاحبة بالمعروف
بل تؤكدها اذ خلافها ليس معروفا كما هو الظاهر مما نحن فيه وفيها ايضا دلالة على قبول شهادة العبد
على سيده كما هو الظاهر من بعض الاصحاب والاكثر على المنع من ذلك وان جازت على غيره نظرا
الى ظاهر بعض الاخبار مع انه معارض بمثله وهو يوجب سلامة الآية فيعمل بعمومها الا انه يجوز ان
تجب الاقامة وان لم يجب على الحاكم قبولها اذ عرض عارض يمنع من قبولها كما يجب رد شهادة
كثير من الناس وان لم يسقط عنهم اقامتها لانا نقول الرد انما يكون لعارض خارج بخلاف
ما نحن فيه ثم اكد وجوب الاقامة بقوله فلا تتبعوا الهوى يعني هوى انفسكم في اقامة
الشهادة فتشهدوا على الغني دون الفقير بملاحظة مصالحكم ان تعدلوا يحتمل كلا من العدل
والعدول فكانه قيل لا تتبعوا الهوى كراهة ان تعدلوا بين الناس او ارادة ان تعدلوا
عن الحق وان تلووا السنتكم عن شهادة الحق وتبدلوها او تعرضوا عن ادائها وتكتموها
وهو المروي عن ابي جعفر عليه السلام وقيل ان للحكام اي وان تلووا في الحكم لاحد الخصمين
على الآخر او تعرضوا عن احدهما الى الآخر فان الله بما تعملون خبيرا فيجازيكم على ما يصدر
منكم من الافعال التي نهاكم عنها كالتحريف والاعراض وفيها دلالة على تحريم كتمان الشهادة
وتغييرها عما هي عليه وقد روي عن ابن عباس في معنى قوله وان تلووا او تعرضوا
انهما الرجلان يجلسان بين يدي القاضي فيكون لي القاضي واعراضه لاحدهما كذا في ن
وهو قريب من القول الثاني الحادي عشر ومن اظلم ممن كتم شهادة عنده من الله
اي كتم شهادة الله التي عنده انه شهد بها وهي شهادته لابراهيم بالحنيفية والاسلام
وما كان على اليهودية والنصرانية حيث ادعوا انه كان على احدهما والمعنى لا احد اظلم

من هذا حيث انه كتم شهادة يعلم بها ويحتمل ان يتعلق من الله بكتم اي كتمها من الله فلا يقولها
عند الطلب كانه يريد اخفاءها منه تعالى فكانه لا يعلم ان الله يعلمها والا لم يمكن الكتمان
وجرأ او المراد كتمها من عباد الله على حذف مضاف ويحتمل ان يكون صفة اخرى لشهادة والسبب
وان كان خاصا على ما عرفت الا ان العبرة بعموم اللفظ فيمكن الاستدلال بها على تحريم كتمان
الشهادة مطلقا كما يمكن الاستدلال على تحريم كتمان الحكم والافتاء ممن له اهلية ذلك والمانع له
بقوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى نزلت في احبار اليهود
والنصارى الذين كتموا امر محمد صلى الله عليه وآله ونبوته وهم يجدونه مكتوبا في التورية
والانجيل مبينا فيهما فقيل هم المراد وقيل انه متناول لكل من كتم ما انزل الله وهو الاقوى
لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اي الكتب
المنزلة من عند الله اي كتاب كان وقيل هو التورية وقيل القران اولئك يلعنهم الله
يبعدهم من رحمته بايجاب العقوبة عليهم ويلعنهم اللاعنون اي من يتأتى منه اللعن
والمراد انه يدعوا عليهم بالبعد عن رحمة الله واللاعنون هم المسلمون انسا وجنا او الكفار
ايضا باعتبار لعنهم ذلك الشخص في الآخرة كما ورد ذلك او البهائم ايضا بان يلهمهم الله الدعاء
عليهم باللعن بل كل مخلوق على ما قيل قال في ن في هذه الآية دلالة على ان كتمان الحق مع
الحاجة الى اظهاره من اعظم الكبائر ويدخل في ذلك كتمان تحريم شيء من علوم الدين ايضا
وانه يتابعهم في عظم الجرم ويلزمه كما لزمهم الوعيد وقد روي عن النبي صلى الله عليه وآله
انه قال من سئل عن علم فكتمه الجم يوم القيمة بلجام من نار ثم قال وفيها ايضا دلالة على وجوب

الدعاء الى التوحيد والعدل لان في كتاب الله ما يدل عليهما تاكيدا لما في العقول من الادلة قلت
على هذا يمكن الاستدلال بها على جواز تحريم كتمان الشهادة بل على تحريم ترك الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر مع الشرائط لان في كتاب الله ما يدل على ذلك ولا يبعد الاستدلال بها على جواز لعن من
يصدق عليه احد الامور المذكورة الموجبة لكتمان الحق لان الله تعالى قد لعنه واخبر باستحقاقه
اللعن من الناس وغيرهم إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا ما افسدوه بالكتمان واخلصوا واستمروا
على التوبة او ضم العمل الصالح اليها على ما تقدم وَبَيَّنُوا اظهروا التوبة ليعلم انهم تائبون
ويعلم الناس ان ما فعلوه كان قبيحا ومن ثم قيل ان من ارتكب المعصية سرا كفاه التوبة
سرا ومن اظهر المعصية يجب عليه ان يظهر التوبة او المراد تبيين التوبة باخلاص العمل ولا
يبعد ان يكون اصلحوا وبينوا وامثال ذلك مما وقع في القرآن بعد التوبة اشارة الى
كمال التوبة بالندم عن جميع المعاصي والعزم على تركها فيتخلص من حقوق الله بالتوبة ومن
حقوق الناس ببراءة الذمة من كل حق يحتاج الى الابراء فَأُولَئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ اقبل توبتهم
والاصل في اتوب اقبل التوبة فاذا وصل بعلى دل على ان معناه قبولها وَأَنَا التَّوَّابُ
الرَّحِيمُ صيغة المبالغة اما لكثرة ما يقبل التوبة واما لانه لا يرد تائبا منيبا اصلا وفي وصفه
بالرحيم بعد الوصف بالتواب دلالة على انه تعالى يسقط العقاب عند التوبة بفضل منه ورحمة
من جانبه كما ذهب اليه اصحابنا الامامية لا انه واجب عليه عقلا كما ذهب اليه المعتزلة وقد وقع
الاجماع منا ومنهم على قبول التوبة منه واسقاط العقاب عندها وهو الظاهر من الآيات
وان اختلف في كون الاسقاط بالوجوب او التفضل قال في ز عند قوله فتلقى آدم
من ربه كلمات الآية اعلم ان من شرط التوبة الندم على ما مضى من القبيح والعزم على ان

لا يعود الى مثله في القبيح فان هذه التوبة اجمع المسلمون على سقوط العقاب عندها ثم قال وقبول التوبة
واسقاط العقاب عندها تفضل من الله غير واجب عليه عندنا وعند جميع المعتزلة واجب وقد
وعد الله تعالى بذلك وان كان تفضلا وعلمنا انه لا يخلف الميعاد ولا يذهب ان آخر كلامه يدل على
ان سقوط العقاب عندها واجب سمعا وكذلك لانه وعدهم يجب الوفاء به وهذا لا ينافي قول المحقق
الطوسي في التجريد بعدم وجوب سقوط الذنب عند التوبة لان مراده بعدم الوجوب عدم الوجوب
عقلا فلا ينافيه الوجوب السمعي لا يقال قوله تعالى في سورة براءة ثم يتوب الله من بعد ذلك
على من يشاء الآية صريح في عدم وجوب القبول سمعا فكيف يدعى الاجماع عليه لانا نقول ليس
في الآية تصريح بان ذلك مع التوبة بل الظاهر منها انه تعالى يعفو عن الذنب لمن يشاء اذا لم يصدر
منه التوبة كقوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فلا ينافي وجوب السقوط عندها من جهة النقل
فتامل اما التوبة عن قبيح مع الاصرار على قبيح آخر يعلم او يعتقد قبحه فقد ذهب في صحتها
الى اكثر المتكلمين وعدم الصحة الى ابي هاشم واصحابه ويدل على الاول ان التوبة اذا كانت عبارة
عن الندم على القبيح والعزم على عدم العود اليه فيجوز ان يقع ذلك في الكل والبعض ودليل
القبول كما يجري في الكل يجري في البعض والثاني ان شرط التوبة الندم على القبيح والعزم على عدم
العود اليه لكونه قبيحا وذلك انما يتاتى مع ترك الجميع ولا يتحقق عن البعض دون البعض
مدفوع بانه على تقدير تسليم الشرطية لا منافاة كون القبيح سببا للترك والندامة عن البعض بيني ؟
دون البعض الا ترى ان الواجبات مشتركة في الحسن ولا يلزم من فعل بعضها دون بعض انه لم يصح
فعله والمحقق الطوسي وان حكم بعدم التبعيض الا انه في آخر كلامه رجع عنه حيث قال
والتحقيق ان ترجيح الداعي الى الندم عن البعض يبعث عليه وان اشترك الدواعي في الندم

على القبح وهذا كاف في الدواعي الى القول هذا واعتبار كون الندم في التوبة على القبيح
لكونه قبيحا حتى لو كانت التوبة بخوف العقاب وطمع الثواب لم يكن صحيحا بعينها بهاذا
وهذا نصلي وجها للوجوب ومن ثم لو نوى في العمل الوجب القربة بهذا المعنى يجب صح على المشهور
وان خالف فيهم جماعة نعم الاخلاص في النية بحيث لا يكون ملحوظا فيها شيء سوى وجهه
تعالى اتم واحسن الا ان ذلك انما يأتي من اصحاب النفوس القدسية وقل ما اتيت الى طرف من
ذلك سائلا اللهم قربنا الى رحمتك وباعد بيننا وبين معصيتك وعاملنا في افعالنا بعفوك وضاعف
ثوابنا في الآخرة بما هو اجل واسنى واجعل ما اثبتناه في هذه الاوراق حجة يوم تلقاك
وذريعة في الوصول الى تحصيل رضاك انك ذو الفضل القديم والمن العظيم اخر ما وقع
المصنف رحمه الله من هذا الكتاب في النجف الاشرف على مشرفه الف الف سلام وتحية فان يكن موافقا
للطباع فهو من بركة صاحب المكان والافضلي محل التقصير وماثرة لو وقوع الخطا في اكثر الامور
والحمد لله رب العالمين وحشرنا معكم تحت لواء سيد الوصيين اقول انتهى ثمر الدرر من المصنف
رحمه الله على اطباق هذه الاوراق ونظم اللالي في اسلاك سطرها الساطرة بمبانيها من فاق في
الفاق الآفاق وكما مدح بعض الاعلام بقول وافق المقام لك الخير يا هذا الجواد الذي جرا فادرك
في مضمار كل سابق لعمري ابن الجياد كثيره وما بينها مثل الوجيه ولاحق وهل بجواه في الكمال مناسب
اذا عرضت للغر اهل الحقايق جزاه آله العرش خير اعن العمل فقد ذاد عن سر انها كل ناهق
واظهر بالفكر الجليل وقاديا عدت في سماء الفضل مثل الطرايق مثلا كالعقد الثمين تحته
بد الجو دا وعرف العبير لناشق فلا زال من افكاره ويراعه نيل باهق تا بحور المهارق
ولما اتفق الاجتماع عند ورودي لهذي البقاع بالحبر الاوحد المويد المودب والعلامة النحرير

المسدد

٤١٥

المسدد المهذب اعني به المولى الاعلى غرة نواصي العلماء وقطب دواير الحكماء ابو محمد عبد الغفار
الحويزي فسرتني ايامها لكنها كانت برهة من الدهر يسيرة واضحكتني اوقاته ثلة من الزمان
نزيرة فالتقطت من فوايد الرسمية بعد ان خشيت منه بالعظية هذا الكتاب الفريد
والجمع الميمون السعيد وعند تحقق العزم مني على اسكتابه عزم على المسير وبعد اتفاق رأيي
على تحريره قدر بعد الاستثناء والصيام انه لا محالة يسير فلم ار بدا من ارخاء عنان جواد
العلم في مضمار القرطاس وحثه بسياط الاستعجال نهارا وعلى ضياء المقباس غير قاصد لتحسين
نسخه اذ لا يتفق ذلك الا بالتأني ولا نا ونظارة نهجه اذ صدني عنه احتراق نير الفرصة
في برج وذلك من شخوص الشيخ الجليل وانصاف الاجل بليال غير قليل وانعكاس طالع الاقامة
وتعهد رايات الاستقامة وغلبة التشويش المولم على هذا الجرم الصغير واستيلاء الاضطراب
المفرط على اللب الحقير حتى انجر النسيان الى كثرة السهو في الغرض وضاقت علي بما رحبت الارض وعلى كل حال
فقد من الله باتمامه وتلطف بانتهاء النسخ الى غاية ختامه صبيحة يوم الثلثاء حادي
عشر شوال من شهور سنة ١٠٩٦ هجرية على مهاجرها وآله الف الف تسليم ومثلهما الفي
الف تحية حامدا لله على الائه شاكرا له على نعمائه مصليا على افضل احبائه واجل ما على
ارضه وفوق سمائه محمد والعترة من اوصيائه صلوة لا يحيط بادناها الا علمه الكامل ولا
يتوصل على الطف جزء منها سوى دركه الشامل وقد فرغ من تحرير هذا الكتاب الشريف في شهر
شوال ختم بالخير والاقبال من شهور سنة ست وتسعين والف من الهجرة



هو

نسخه کاملا امروز عصری ساعت یازده بنویسید ما لنا

حسب الفرمایش نواب محمد ابراهیم میرزا حاکم بلوکات نکشه اجاره

و نواب معزی الیه منتظر جواب مانند جراحة فی تعویق عصری نظام

کلیه را کاغذ ... ساعت بنویسید

... حاجی ...